Idealismo epistemológico y realismo metafísico en Charles S. Peirce

Trabajo de grado presentado como
requisito parcial para optar al título de
Profesional en filosofía
en la Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Universidad del Rosario

Presentado por
Edison Torres

Bogotá, 13 de Diciembre de 2005

Idealismo epistemológico y realismo metafísico en Charles S. Peirce

Edison Torres

Resumen

En este ensayo reconcilio la epistemología idealista de Peirce con su realismo metafísico, al proponer una idea de realidad permanentemente corregida por los resultados de la indagación. Esto implica prescindir del acuerdo último y aceptar uno actual y falible. Para lograrlo (i) doy el contexto del debate idealismo-realismo y su presencia en el pensamiento de Peirce; (ii) presento distintas interpretaciones idealistas y realistas del pensamiento de Peirce; y (iii) muestro cómo Peirce identifica verdad con realidad, a partir de una supuesta 'armonía preestablecida' que debe ser probada experimentalmente.

Abstract

This essay has sought to make compatible Peirce's idealist epistemology with his metaphysical realism, by recommending a notion of reality contingently adjusted to the advancement of the results of inquiry. This idea implies the acknowledgement of a fallible and current agreement as opposed to any final opinion. In order to do this, first, I provide the context of the idealism-realism debate illustrating its presence in Peirce's thought. Second, I outline several appraisals of Peirce's philosophy ranging from idealism to realism. Finally, I explain how Peirce links up truth and reality while embracing a hypothetical 'pre-established harmony' to be experimentally tested.

0. Introducción

Charles Sanders Peirce (1839-1914) postuló una identidad entre verdad y realidad, basado en su confianza en el acuerdo último de la comunidad de investigadores, al decir que esa opinión acordada es lo que significamos por verdad y que “el objeto representado en esta opinión es lo real”[1]. Pero, como veremos más adelante, cuando disminuye su optimismo en la posibilidad de alcanzar tal acuerdo, la identidad entre verdad y realidad también se desvanece. Lo que primero era la “gran ley”[2] de la ciencia –alcanzar una opinión destinada a ser finalmente acordada por todos los que investigan– se convierte después sólo en la “gran esperanza” (*CP*, 5.407, 1903) de que este acuerdo ocurra.

Como reflejo de este cambio de opinión, Peirce primero identifica lo real con el contenido de la opinión última alcanzada por la comunidad de investigadores y después, en los escritos de madurez, define la realidad como “el modo de ser en virtud del cual la cosa real es como es” (*CP*, 5.565, 1901), sin tomar en cuenta lo que se pueda pensar de ella. Por el contrario, la identidad entre verdad y el acuerdo último es algo que Peirce está más dispuesto a mantener a lo largo de su vida, definiendo el concepto de verdad en términos de convergencia, como “esa concordancia de una proposición abstracta con el límite ideal al cual arribaría la creencia científica si la investigación se adelanta de manera continua” (*CP*, 5.565, 1901).

En medio de estas concepciones de realidad y de verdad que sostiene Peirce, es necesario tener presente que los compromisos epistemológicos no nos liberan de las dudas metafísicas: el hecho de que una proposición satisfaga el realismo epistemológico (por ejemplo, al identificar el tipo de evento del mundo que la haría verdadera) no implica que resuelva el estatus metafísico, el modo de ser, de su objeto; por el contrario, deja abierta esta cuestión. Igualmente, por idealistas que seamos con

[1] Ver Peirce, *Collected Papers*, Vol. 5, parágrafo 407, 1878. En adelante, las referencias a esta obra se insertarán en el texto como *CP*, seguidas del número del volumen y del parágrafo, además de su fecha.
[2] Ver Peirce, *Writings of Charles S. Peirce*, Vol. 3, página 273, 1878. En adelante, las referencias a esta obra se insertarán en el texto como *W*, seguidas del número del volumen y de la página, además de su fecha.

respecto a la verdad (por ejemplo, al idealizar el tipo de acuerdo que juzgaría a una proposición como verdadera), no hemos resuelto el problema metafísico de si el mundo es como parece que es; en otras palabras, no nos hemos desprendido de la distinción apariencia-realidad.

Frente a este tipo de reclamos escépticos, y ante el deseo de ofrecer una imagen comprehensiva del pensamiento de Peirce, surge la pregunta por cómo reconciliar la epistemología idealista de Peirce (que reconoce que la verdad es resultado del acuerdo último de la indagación) con la intuición básica de su realismo metafísico y del sentido común (que acepta la existencia de un mundo exterior independiente de la mente), sin aceptar al mismo tiempo cualquier compromiso con una 'concepción absoluta de realidad'[3]. Para responder esta cuestión considero útil recurrir a la formulación original de Peirce sobre la realidad, a su idea de realidad referida a la opinión fruto de la indagación y al carácter hipotético de toda su filosofía, ya que Peirce mismo se considera un científico que aventura hipótesis filosóficas que sólo pueden ser probadas indirectamente a partir de los resultados de la observación y la experimentación:

> Mi filosofía puede ser descrita como el intento de un físico de hacer una conjetura tal sobre la constitución del universo como los métodos de la ciencia lo puedan permitir, con la ayuda de todo lo que ha sido hecho por los filósofos previos (…) No se puede pensar de ésta una prueba demostrativa. Las demostraciones de los metafísicos son vacías. Lo mejor que se puede hacer es suministrar una hipótesis, que no esté desprovista de toda probabilidad, según la línea general de crecimiento de las ideas científicas, y capaz de ser verificada o refutada por los observadores futuros (*CP,* 1.7, c. 1897).

Según esto, la interpretación más acertada de Peirce es verlo como un científico –miembro de una comunidad de investigadores– que trata los problemas filosóficos de la lógica de la ciencia y como un filósofo aficionado que trató de hacer

[3] Para una presentación de las dificultades y problemas de aceptar una 'concepción absoluta' de realidad, comparar Putnam, *Renewing Philosophy*, p. 80 – 85.

comprensible el universo a partir de una hipótesis cosmológica revisada y corregida mediante un enfoque científico[4].

Teniendo en cuenta esta apreciación, en este trabajo sostengo que la manera de responder la pregunta planteada depende de la posibilidad de unir el idealismo epistemológico de Peirce con su realismo metafísico, al decir que *'la realidad' es el tipo de creencia cuyo contenido está permanentemente corregido como resultado del carácter deliberativo de la indagación*. Esto implica dejar a un lado el acuerdo último, pues éste resulta ser un ideal imposible de alcanzar en la práctica, y aceptar un acuerdo actual, falible aunque corregible[5]. Así, la realidad ya no sería algo desconocido que se presupone existente, ni sería algo por conocer en un futuro inalcanzable. En general, aquí presento una lectura de los escritos de Peirce sobre la realidad que, debidamente interpretados, permite apreciar la unidad de su pensamiento, y hacer de Peirce un interlocutor válido para la filosofía contemporánea. Para alcanzar este objetivo, he previsto tres etapas en el argumento que corresponden a las partes en que está dividido el trabajo.

En la primera, ofrezco el contexto filosófico del debate entre idealismo y realismo y la manera como está presente ese debate en el pensamiento de Peirce. En la segunda parte, presento las distintas maneras como ha sido entendido el pensamiento de Peirce por parte de los más influyentes intérpretes de su obra, según los distintos énfasis dados, ya sea a su idealismo o a su realismo. Por último, reconstruyo las maneras como Peirce identifica verdad con realidad, y los cambios que incorpora en esta identidad a medida que se desarrolla su pensamiento. A su vez, esta tercera parte da cuenta de la aceptación por parte de Peirce de una 'armonía preestablecida' entre la mente y el mundo, que debe ser sometida a prueba experimental, y que constituye la base de la metafísica evolucionista de Peirce.

[4] Así lo sugería Max Fisch, al reconocer que Peirce "no tuvo una carrera en filosofía" a pesar de ser "el filósofo más original" de los Estados Unidos y que "ninguna universidad lo habría tenido como *profesor* de filosofía". Ver Fisch, "Peirce's Place in American Thought", p. 25.

[5] Aquí tengo presente la crítica de Quine a Peirce por el equívoco al hablar del límite ideal al cual se acerca una teoría con una analogía numérica. Comparar Quine, *Word and Object*, p. 23.

1. Peirce y el debate entre idealismo y realismo

Esta sección está dividida en dos partes. En la primera, presento el contexto filosófico en el cual se da la discusión entre realismo e idealismo; y en la segunda, ubico esa discusión en el marco del pensamiento de Ch. S. Peirce. Para empezar, es relevante anotar que las discusiones entre realismo e idealismo, más que un asunto de asumir posiciones o doctrinas inflexibles, tratan de fijar orientaciones o direcciones. Sostener que algo es de alguna manera independiente de la mente es moverse en la dirección del realismo. Negarlo, es moverse en la dirección opuesta, hacia el idealismo[6]. En segundo lugar, en filosofía se puede ser realista de distintas maneras; entre otras, con respecto a: (i) el mundo exterior, (ii) la verdad, (iii) la ciencia, y (iv) los universales. Así, afirmar que '*A* es realista' dice poco acerca de sus compromisos metafísicos, porque si *A* es realista en una de estas cuestiones, esto no necesariamente determina que *A* sea realista con respecto a las demás. Y en tercer lugar, por 'real' podemos entender al menos dos significados distintos: (a) un constituyente del universo, y (b) independiente de la mente; estos significados unas veces se presentan juntos (el mundo exterior) y otras veces por separado (lo que pensamos del mundo exterior).

En la discusión metafísica, la idea básica del 'realismo' es que los tipos de entidades que existan –y cómo sean éstas– son independientes de la mente, de lo que nosotros pensemos al respecto, y de la manera en que nosotros podamos conocer esas entidades. En contraste, el 'idealismo' sostiene que la estructura de lo real está ligada o depende de la conciencia. Lo real, entonces, es 'lo dado a la conciencia'; en este sentido, el 'idealismo' implica que no hay un acceso a la realidad distinto al que nos pueda proveer nuestra mente. También se puede decir que, en un sentido empírico, la realidad es lo que es percibido.

El realismo con respecto a la verdad sostiene que una proposición 'p' es verdadera cuando está en una cierta relación con el mundo: cuando el mundo es como

---

[6] En el lenguaje de la filosofía contemporánea se habla de 'anti-realismo' en lugar de idealismo o de nominalismo; en especial después de Dummett quien instituyó ese término. Comparar Dummett, "El realismo", p. 220. Sin embargo, en lo posible, he preferido conservar 'idealismo' y 'nominalismo' como las expresiones propias de la época de Peirce.

la proposición dice que es[7]. En otras palabras, cuando la proposición se corresponde con el mundo. En el punto de vista contrastante, la verdad depende de los compromisos epistémicos que sostenemos, en especial de nuestros criterios de justificación. Así, adscribir la verdad a una proposición depende de –o es relativo a– algo distinto a los hechos, ya sea un individuo, una comunidad, una teoría, o una práctica lingüística. Según esto, es posible parafrasear las adscripciones de 'verdad' en términos de los procedimientos de 'justificación' que cada sociedad sostiene[8]. Todos estos son casos de 'anti-realismo' con respecto a la verdad de 'p'.

En el aspecto epistemológico de este debate es central la discusión sobre la existencia de hechos que trasciendan nuestras capacidades cognoscitivas. En la perspectiva realista, si aceptamos que podrían existir tales hechos entonces terminamos aceptando que de las proposiciones acerca de esos hechos no podríamos decidir si son verdaderas o falsas, pues no habría cómo decidir si se corresponden o no con esos hechos. Por el contrario, si negamos que existen tales hechos diciendo que 'si no podemos conocerlos, no existen', como lo hacen los idealistas, entonces tendríamos que aceptar que el mundo no es distinto a como nos parece que es, pero no tenemos ninguna garantía de que nuestra apreciación del mundo sea la correcta[9].

El realismo en la ciencia hace alusión a distintos puntos de vista con respecto a la naturaleza (a) de las teorías científicas, y (b) del progreso científico. En el caso (a), el realismo científico –también llamado 'esencialismo' porque supone que revela la esencia última de la realidad– sostiene que una teoría dada es una declaración genuina sobre la realidad, de la que es posible decidir si es verdadera o falsa. El punto de vista contrario, el 'instrumentalismo', sostiene que las teorías científicas son meros instrumentos para el cálculo y la predicción, y como tales han de ser más o menos exactos de manera relativa al campo de aplicación del instrumento, las unidades y

[7] Para una amplia clasificación de las distintas clases de realismo, comparar Haack, "Realism", p. 277.
[8] Así lo hace Richard Rorty, quien encuentra que la única diferencia práctica entre verdad y justificación se da en el uso precautorio que hacemos de la palabra 'verdadero'. Comparar Rorty, "Is Truth a Goal of Inquiry?", p. 300.
[9] Para una respuesta realista a las concepciones epistémicas de la verdad, comparar Alston, *A Realistic Conception of Truth*, p. 188 – 228.

escalas de medida, etc. En este contexto, no tiene sentido preguntarse por la verdad de tales instrumentos[10].

En el caso (b), una perspectiva realista del progreso científico admite que cada vez conocemos más sobre el mundo, y que el progreso se puede alcanzar ya sea sin ninguna garantía de progreso indefinido, como lo propone Popper, o con la esperanza de un estado de conocimiento completo en el futuro, como lo propone Peirce. Por el contrario, una perspectiva anti-realista sostiene que la ciencia no necesariamente tiene como meta la verdad sino la adecuación empírica, como lo propone el 'empirismo constructivo' de Van Fraassen[11], y puede negar que de hecho se dé algún tipo de progreso científico, como lo hace Feyerabend[12].

Con respecto a los universales, se trata de decidir el estatuto ontológico que se le concede a expresiones como 'rojo', o como 'hombre': si se refieren a algo no-mental que actúa como referente de los términos generales, como lo sostiene el realismo; o si por el contrario se trata de conceptos convencionales para efectos de clasificación, ficciones mentales o meras palabras, como dice el 'nominalismo'. En general, con los universales se trata de responder la pregunta de si los elementos de nuestra experiencia existen como individuos o como universales o como ambos. Así, según el nominalismo, sólo los individuos existen; mientras que el realismo puede ser extremo cuando se considera a los universales como entidades subsistentes, o moderado cuando se ven a los universales como dependiendo de los individuos en los que se realizan[13].

Finalmente, vale la pena anotar un par de aspectos adicionales en el contexto de la discusión entre el realismo y el idealismo. En primer lugar, es frecuente argumentar a favor del realismo al poner de manifiesto que la opinión de las personas

---

[10] Comparar Popper, "Tres concepciones sobre el conocimiento humano", p. 137 – 145.

[11] La adecuación empírica como una forma de 'salvar los fenómenos' es una posición "más débil que la afirmación de la verdad", que –según Van Fraassen– nos libra de la metafísica. Ver Van Fraassen, *La imagen científica*, p. 94.

[12] Comparar Feyerabend, *Contra el método*, p. 40.

[13] Esta última posición, por ejemplo, es seguida por D. M. Armstrong quien propone un mundo de particulares que, sin embargo, tienen propiedades y relaciones universales; comparar Armstrong, *Nominalism and Realism*, p. 126. Para una versión contemporánea del nominalismo, comparar Goodman, "A World of Individuals", p. 15.

tiende a ser la misma si ellas investigan libremente –como algunas teorías científicas que tienden a converger en teorías más generales–, y se dice que esto sólo se puede explicar si es el efecto de una realidad independiente de nosotros. Sin embargo, es posible negar esta convergencia de opinión diciendo que propiamente no existe –como lo probaría la falta de acuerdo en asuntos estéticos, morales, e incluso científicos– o aceptar tal conformidad de opinión diciendo que es fruto de la naturaleza del mecanismo racional por medio del cual se llega a tal acuerdo en la opinión, y no un efecto de la naturaleza independiente de la cosas. Esta última estrategia, según la cual 'objetividad' es en verdad 'intersubjetividad', es la que se emplea para decir que los esquemas de clasificación obedecen a intereses comunes entre los seres humanos, y por tanto no son 'universales reales' que nos veamos forzados a emplear.

En segundo lugar, el realismo científico se enfrenta también al constructivismo, que sostiene que el conocimiento científico es 'socialmente construido' porque somos nosotros quienes construimos los hechos, y porque es ante las comunidades científicas pertinentes en donde hay que defender las teorías en términos de su eficiencia, conveniencia, utilidad, etc., más que en términos de la evidencia disponible. Esta perspectiva ha abierto el camino para los estudios sociales de la ciencia y la tecnología a partir de los factores sociales que intervienen en la producción de conocimiento científico[14]. Ahora bien, estas distintas formas de realismo e idealismo están presentes al interior del pensamiento de Peirce, lo cual ha producido gran discrepancia entre los intérpretes de su pensamiento. Sin embargo, como veremos en la segunda parte de esta sección, es posible proponer una idea peirceana de realidad que reconcilie gran parte de esta discusión dentro del pensamiento de Peirce. El resto del trabajo ofrece una justificación de la idea propuesta.

---

[14] En este sentido, la 'epistemología social' de Steve Fuller constituye una extensión de la filosofía política al ámbito del conocimiento, al ofrecer una versión de la ciencia orientada normativamente (es decir, interesada en cómo debe producirse y distribuirse el conocimiento) e informada empíricamente (es decir, sobre cómo se produce y distribuye el conocimiento en la sociedad). Comparar Fuller, *Social Epistemology*, p. 4.

Cuando Peirce propone el método científico como el único método capaz de eliminar la creencia falsa, reconoce también que este método presupone una nueva concepción de realidad entendida como una hipótesis necesaria para su aplicación que, sin embargo, no puede probarse con el mismo método. Esta hipótesis supone la existencia de algo exterior a la mente sobre lo cual el pensamiento no tiene ningún efecto. Luego, al aplicar 'la máxima pragmática', que refiere el significado de un concepto a sus repercusiones prácticas, a la idea de realidad, Peirce concluye que "el único efecto que tienen las cosas reales es el de causar creencia" (*W*, 3.271, 1878). Pero, dado que no hay cómo comparar las creencias con la realidad, y que las creencias por su naturaleza son pensadas como verdaderas, Peirce necesita un criterio adicional que permita reconocer y establecer la creencia verdadera.

Este criterio es el falibilismo optimista de Peirce, según el cual el error presente en todo pensamiento individual será eliminado en una investigación que llegue a una conclusión final (*CP*, 5.311, 1868). Esto hace de Peirce un idealista metafísico en la medida en que lo real como el objeto final del pensamiento (general), es considerado no sólo como completamente dependiente del pensamiento, sino también como de naturaleza mental. Así, en Peirce, resulta una evidente tensión entre el idealismo y el realismo metafísico debida a dos maneras distintas de entender la 'realidad': una, como punto de partida de la indagación, según la cual la realidad es una hipótesis que se presupone verdadera en cualquier investigación, base de su realismo metafísico; y otra, como punto de llegada, según la cual la realidad es el contenido del acuerdo al final de la indagación, que da pie a una forma de idealismo metafísico[15].

Existe una dificultad adicional en los esfuerzos por caracterizar los compromisos metafísicos de Peirce. En el pensamiento de Peirce, el realismo científico y el realismo de los universales se entrecruzan de manera problemática. En su versión del realismo científico, la pregunta por la realidad de las leyes de la

[15] Sandra Rosenthal identifica estas dos ideas de realidad, en Peirce, como los conceptos con que inicia y termina la percepción –mediados por la actividad noética– y anota que no se trata de una distinción ontológica entre estos dos conceptos. Comparar Rosenthal, "Pragmatic Experimentalism", p. 131.

naturaleza aparece como una forma del realismo de los términos generales, de tal forma que la pregunta para Peirce es "si las leyes y los términos generales son ilusiones de la mente o son reales" (*CP*, 1.16, 1903). En la respuesta realista a esta pregunta, Peirce construye su versión del realismo científico sobre el realismo de los universales[16].

No obstante, tanto realistas como nominalistas coinciden en aceptar la existencia de una realidad exterior a la mente, pero difieren en qué cuenta como independiente de la mente. Según dice Peirce:

> La principal diferencia entre lo *externo*, como yo uso el término, y lo *real*, como yo empleo *ese* término, parece ser que la pregunta de si algo es externo o no, es (…) preguntar qué *significa* un símbolo; mientras que la pregunta de si algo es *real* o es una *ilusión* es preguntar qué *denota* una palabra u otro símbolo o concepto (*CP*, 6.328, 1909).

Como ha señalado Moore, para comprender la controversia escolástica y la posición de Peirce hay que tener presente que "el realismo no consistía primariamente en sostener que las entidades *extra-mentales* eran reales, sino en que las entidades *mentales* eran reales porque se correspondían con algo fuera de la mente"[17].

Al respecto, Peirce encuentra en las obras de los escolásticos que el desacuerdo sobre la cuestión de los universales depende de "la distinción entre estas dos perspectivas de lo real –una como fuente de la corriente del pensamiento humano, la otra como la forma quieta hacia la que está fluyendo" (*CP*, 8.17, 1871). En la respuesta nominalista, la independencia de la mente se entiende como el tipo de constricciones externas sobre la cuales la mente no tiene control; en la respuesta realista, Peirce encuentra en esta independencia de la mente el tipo de conclusiones que la mente no puede sino aceptar. Así, para Peirce, los términos generales que entran en estas conclusiones expresan lo real.

---

[16] Según Susan Haack, esto implica un tipo de realismo escolástico entendido como una hipótesis abductiva que, holísticamente, tiene consecuencias indirectas al dar razón de los hechos que el nominalismo no puede explicar (la predicción, la explicación científica, y la inducción). Comparar Haack, "'Extreme Scholastic Realism:' Its Relevance to Philosophy of Science Today", p. 25.
[17] Ver Moore, "The Scholastic Realism of C. S. Peirce", Peirce, 407.

No obstante, como vimos, es posible objetar que si las teorías y enunciados científicos declaran o expresan las leyes de la naturaleza, entonces éstos dependen de lo que piensen los seres humanos, de la opinión de la comunidad científica. Pero, al ser leyes de la naturaleza, poseen un estatus de realidad que no tendría por qué depender de tal opinión. En consecuencia, resulta difícil aceptar que las ciencias naturales o la reflexión metafísica en verdad nos digan cómo es el mundo; en otras palabras, se hace confuso darle sentido a una idea de realidad que sea distinta a lo que podemos investigar y decir de ella.

En este sentido, Joseph Margolis sostiene que el tipo de realismo de los universales que Peirce defendía como una forma de realismo científico, resulta inadmisible una vez que admitimos la naturaleza inherentemente histórica del pensamiento, el estatus esencialmente inferencial de nuestra imagen del mundo real, y la dificultad de aceptar alguna correspondencia discernible entre las pretensiones de verdad y un mundo independiente[18].

2. Peirce, entre el realismo y el idealismo

Pensar en una articulación de este conjunto diverso de perspectivas realistas e idealistas presentes al interior del pensamiento de Peirce, es pensar en el proyecto filosófico mismo de Peirce. Como Murphey sugiere, Peirce consideró cada cambio de su pensamiento como una simple revisión de su sistema arquitectónico y preservó tanto como pudo de cada fase anterior, de tal forma que "la filosofía de Peirce es como una casa que está siendo continuamente reconstruida desde adentro"[19]. Pero la imagen heredada de los primeros estudios comprehensivos de la obra de Peirce lo muestra como un pensador contradictorio y oscuro.

---

[18] Margolis considera que 'la muerte del realismo de Peirce' paradójicamente lleva a formas menores de realismo que han dado lugar a filosofías pragmatistas de la ciencia. Comparar Margolis, "The Passing of Peirce's Realism", p. 294. Otros comentaristas, como Herman De Regt, van más allá al señalar que el tipo de realismo científico que Peirce sostiene es incapaz de responder al problema de la infra-determinación de las teorías por los hechos. Comparar De Regt, "Peirce's Pragmatism, Scientific Realism, and the Problem of Underdetermination", pp. 385 – 390.

[19] Ver Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy,* p. 3.

Por el contrario, los estudios más recientes tratan de mostrar en qué medida son compatibles las distintas corrientes presentes al interior de la obra de Peirce[20]. Concretamente, sobre las distintas opiniones de Peirce sobre la realidad no existe una interpretación unánimemente aceptada y persiste una discusión sobre si Peirce mantuvo o no una posición metafísica realista durante toda su vida.

Entre quienes primero señalaron las dificultades en conciliar las distintas doctrinas presentes en el pensamiento de Peirce están Justus Buchler, Thomas Goudge, y W. B. Gallie. En primer lugar, Buchler detecta dos corrientes en Peirce, una empirista y la otra metafísica, y sostiene que gran parte de la metafísica de Peirce es incongruente con su empirismo. Pero decidir si estas corrientes son finalmente compatibles es algo que Buchler considera de una importancia secundaria; en parte, porque la persistencia de su metafísica se debe a la reverencia a la filosofía tradicional tempranamente implantada en él, y en parte, porque la metafísica científica que Peirce propone, como 'ciencia observacional' cuyas hipótesis pretenden explicar el universo, subyace a su visión de las ciencias naturales: "[la metafísica] da vida y luz a la cosmología y a la física" (*CP*, 5.423, 1905). En consecuencia, para Buchler no está claro en dónde trazar la línea entre esta metafísica y las ciencias naturales pues los "medios especiales de observación" (*CP*, 1.282, 1902) que Peirce le asigna a la metafísica se quedan sin elaboración[21].

Esta imagen de los 'dos Peirces' la continúa Goudge, quien encuentra que el 'naturalismo' y el 'trascendentalismo' simultáneamente presentes en el pensamiento de Peirce son dos tendencias filosóficas incompatibles que le impidieron elaborar un sistema filosófico completo. Según Goudge, este conflicto entre naturalismo y trascendentalismo está presente en las discusiones que hace Peirce sobre la confianza

[20] Este cambio en la valoración de Peirce se debe en gran parte al trabajo editorial sobre su obra. De una inapropiada clasificación fragmentaria de los manuscritos de Peirce, realizada *bona fide* por los editores de los *Collected Papers* –en los años 1931-1935 y completada en 1958–, se pasó a la edición cronológica de los *Writings of Charles S. Peirce* –a partir de 1982– cuyo propósito es "demostrar el grado de coherencia y unidad sistemática del pensamiento de Peirce en cada etapa de su desarrollo". Ver Moore, "Preface", p. xii. Para una historia de la complicada empresa editorial de los manuscritos de Peirce ver Kernan, "The Peirce Manuscripts and Josiah Royce – A Memoir. Harvard 1915-1916", p. 93. También ver Lieb, "Charles Hartshorne's Recollections of Editing the Peirce Papers", p. 155.

[21] Comparar Buchler, *Peirce's Empiricism*, p. ix y p. 151.

en el método científico y las limitaciones de éste; sobre la interdependencia o no entre teoría y práctica así como al decidir si la experiencia tiene o no un carácter cognitivo. Por último, este conflicto también está presente en Peirce al decidir si la metafísica especulativa es o no un tipo de conocimiento ilegítimo. No obstante, para Goudge el 'naturalismo' de Peirce es más fuerte y más fructífero que su 'trascendentalismo' en las áreas de su pensamiento que muestran menor presencia de tal conflicto (lógica y método científico) que en su metafísica y su ética[22].

Por su parte, Gallie trata de ir un poco más allá de sus contemporáneos que ven en la metafísica de Peirce a "la oveja negra o el elefante blanco"[23] de su filosofía. Pero Gallie encuentra difícil conciliar la apelación a las consecuencias prácticas (propias del pragmatismo) con la inherente imposibilidad de verificación de la metafísica de Peirce. A pesar de esto, Gallie sugiere que las afirmaciones metafísicas de Peirce cumplen una importante función especulativa al "bosquejar o dirigir nuestra atención hacia ciertos nuevos estilos de descripción y explicación"[24].

En especial, dentro de la metafísica de Peirce, Gallie encuentra una gran originalidad y poder sugestivo en las categorías fenomenológicas de Peirce (Primeridad, Segundidad y Terceridad) a la hora de redescribir antiguos problemas metafísicos como el conocimiento del mundo exterior, la relación mente-cuerpo, la causalidad y la espontaneidad de la mente. Por el contrario, Gallie encuentra que estas mismas categorías resultan contradictorias dentro del relato cosmológico peirceano (*CP*, 1.409, 1890). Por un lado, por el carácter marcadamente antropocéntrico de las categorías; y por otro, porque el carácter universal de estas categorías deja de estar presente en un 'universo de absoluto azar', que está a la base de la cosmología de Peirce[25].

Esta imagen contradictoria de Peirce ha sido superada poco a poco gracias a los relatos que ofrecen un panorama de su pensamiento en conexión con su biografía

---

[22] Goudge reconocía que un tratamiento adecuado de este conflicto debería incluir las fuentes de estas tendencias en las circunstancias externas de la vida de Peirce y en la dialéctica de su pensamiento. Comparar Goudge, "The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce", p. 374.
[23] Ver Gallie, *Peirce and Pragmatism*, p. 215.
[24] Ver Gallie, *Peirce and Pragmatism*, p. 180.
[25] Comparar Gallie, *Peirce and Pragmatism*, pp. 221 – 227.

intelectual. En especial, después que Max Fisch reconstruyó los pasos que Peirce siguió desde el nominalismo y el idealismo hasta adoptar un realismo que incluye la realidad de la posibilidad, de tal forma que él mismo se llamó “un realista escolástico en alguna medida extremo” (*CP*, 5.470, c. 1906). De hecho, algunos de los pasos identificados por Fisch fueron reconocidos por Peirce como hitos en su desarrollo, aunque él no los vio como haciendo parte de un nuevo sistema de pensamiento.

De acuerdo con Fisch, el ‘progreso’ de Peirce del nominalismo hacia el realismo comenzó temprano y fue gradual[26]. En primer lugar, según Fisch, Peirce sólo se declara modestamente a favor del realismo cuando acepta que “dado que ninguna de nuestras cogniciones está absolutamente determinada se sigue que los [conceptos] generales tienen que tener una existencia real” (*CP*, 5.312, 1868) e identifica esta posición con el realismo de Escoto. En segundo lugar, Fisch señala que el avance hacia un realismo más fuerte por parte de Peirce ocurre gracias a que acepta la ‘hacceidad’ de Escoto –alrededor de 1890– y reconoce así el modo de ser que distingue lo individual de lo general. Fisch justifica este paso de Peirce como resultado de la adopción de una teoría realista de los juicios perceptuales y de su trabajo previo (1885) en lógica de relaciones[27]. Y en tercer lugar, Fisch presenta los intentos de Peirce por probar su doctrina del pragmaticismo, como vinculados con la adopción de la posibilidad real de Aristóteles, sin hacer referencia a la –según Peirce– necesaria aceptación del realismo escotista: “antes de tratar las evidencias del pragmaticismo, será necesario sopesar los pros y contras del realismo escolástico. El pragmaticismo difícilmente podrá haber entrado en una cabeza que no estuviera ya convencida que hay reales generales” (*CP*, 5.503, 1905).

Esta versión que ofrece Fisch del ‘progreso’ de Peirce hacia el realismo ha sido cuestionada en distintos momentos para señalar que aunque en Peirce ocurra un tránsito del nominalismo al realismo, ya sea en términos metafísicos o sólo en

---

[26] Ver Fisch, “Peirce’s Progress from Nominalism to Realism”, p. 160.

[27] Según Fisch, esto ocurre cuando Peirce admite la objetividad de las relaciones propuesta por Francis Abbot en su libro *Scientific Theism*, de 1885. Según O’Connor, quien ofrece un recuento detallado de la influencia de Abbot en Peirce, fue gracias a Abbot que “Peirce abandonó sus tempranos esfuerzos por asociar el realismo ontológico con el fenomenalismo y buscó relacionar este último con un realismo epistemológico”. Ver O’Connor, “Peirce’s Debt to F. E. Abbot”, p. 552.

términos nominales, esto no implica necesariamente una renuncia del idealismo en términos epistemológicos[28]. No obstante, todas las críticas y revisiones al trabajo de Fisch reconocen y siguen el esfuerzo de Fisch por ofrecer una imagen del cambio en el pensamiento de Peirce vinculada con los acontecimientos propios de su vida.

Como nominalista, Peirce inicialmente sostuvo que no hay generalidad alguna por fuera del lenguaje y del pensamiento hasta –alrededor de 1883– cuando llegó a ver esta posición como incompatible con la lógica de relaciones con la que estaba comprometido por entonces; y después, gradualmente, él desarrolló una forma de realismo escolástico. Concretamente, en los escritos del joven Peirce está presente el rechazo a la realidad de las cualidades: "aunque es cierto que las rosas son rojas, la rojez no es nada más que una ficción construida para los propósitos del filosofar" y por tanto, "el realismo escolástico que esto implica es falso" (*W*, 1.307, 1865).

Como idealista, Peirce sostuvo que no existe alguna realidad incognoscible, pues, de ser así, las proposiciones universales e hipotéticas serían válidas para los casos que aún no conocemos; por tanto, serían signos de algo absolutamente incognoscible. Pero como las concepciones presentes en estas proposiciones han tenido lugar gracias a abstracciones de otras cogniciones dadas en los juicios de experiencia, y no tenemos experiencia alguna de lo incognoscible, no podemos concebir lo absolutamente incognoscible. Así, Peirce formula su idealismo al decir que:

> Frente a toda cognición, existe una realidad desconocida pero cognoscible, pero frente a toda cognición posible, sólo existe lo contradictorio en sí mismo. En breve, la *cognoscibilidad* (en su sentido más amplio) y el ser no son tan sólo lo mismo desde el punto de vista metafísico, sino que son términos sinónimos (*CP*, 5.257, 1868).

---

[28] Según Roberts, al disputar la evidencia que ofrece Fisch, Peirce sostuvo todo el tiempo una filosofía predominantemente realista, aunque al inicio tenía elementos nominalistas (*e. g*., "Question on reality", *W*, 2.183, 1868); comparar Roberts, "On Peirce's Realism", p. 68. Michael sostiene que 'el primer paso' señalado por Fisch fue más nominal que real, pues tal transición en Peirce no estuvo acompañada por un cambio en su ontología; comparar Michael, "Two Forms of Scholastic Realism in Peirce's Philosophy", p. 319. Meyers considera que Peirce no abandonó el idealismo completamente, a pesar de su 'progreso' hacia el realismo, y lo conservó sólo como una creencia metodológica en lugar de una doctrina metafísica; comparar Meyers, "Peirce's Doubts about Idealism", p. 223. Boler opina que la adopción de una doctrina de la percepción inmediata –opuesta al representacionalismo– no implica un rechazo del 'idealismo objetivo' de Peirce; comparar Boler, "Peirce and Medieval Thought", p. 76.

De esta manera, al identificar cognoscibilidad con realidad Peirce adopta el tipo de idealismo que sostendrá toda su vida, que se refleja en su convicción de que no existe alguna realidad incognoscible. Este idealismo resulta más próximo del idealismo de Jonathan Edwards –que sostiene que el mundo está constituido por un orden de carácter mental, aunque no dependiente de la mente humana– que del idealismo trascendental que sostiene Kant[29]. Es en este sentido que Peirce sostendrá años más tarde una forma de panpsiquismo[30], al decir que "el pensamiento no está necesariamente conectado con un cerebro. Éste aparece en el trabajo de las abejas, de los cristales, y a través del mundo puramente físico" (*CP*, 4.551, 1906).

Igualmente, el trabajo de investigación en ciencias naturales y, en particular, la formulación de hipótesis, avanza sobre "la esperanza de que hay suficiente afinidad entre la mente del razonador y la de la naturaleza para dar una conjetura no del todo desesperanzada, con tal que cada conjetura sea revisada comparándola con la observación" (*CP*, 1.121, c. 1896).

En el otro extremo de los comentaristas, se encuentran quienes tratan de conciliar las distintas corrientes presentes dentro de la obra de Peirce y ofrecen una imagen de gran unidad en su pensamiento[31]. Tal es el caso de Douglas Anderson, quien no considera problemática la combinación de realismo, en tanto opuesto al nominalismo, e idealismo, en tanto opuesto al materialismo. Según Anderson, el realismo escolático de Peirce sostiene la realidad de las ideas generales y éstas tienen un papel central en el crecimiento de la racionabilidad que caracteriza el 'idealismo objetivo' de Peirce[32].

---

[29] Según Mounce, este idealismo objetivo de Peirce y Edwards es compatible con las formas de realismo más rigurosas. Comparar Mounce, *The Two Pragmatism*, p. 9.

[30] Para una discusión de las diferencias entre el panpsiquismo y el idealismo de Peirce, comparar Hartshorne, "Charles Sanders Peirce's Metaphysics of Evolution", pp. 61 – 63.

[31] Por ejemplo, Hausman encuentra en Peirce una coherencia tal que implica una arquitectónica construida a partir de los temas distintivos de su pensamiento (pragmatismo, semiótica, faneroscopia, continuidad); sobre los cuales resulta cuestionable decidir si un tema tiene prioridad sobre otro. Comparar Hausman, *Charles Peirce's Evolutionary Philosophy*, p. 191.

[32] Sin embargo, Anderson identifica otro tipo de conflicto –el de la prioridad de la realidad de las ideas con respecto a la realidad de Dios– al considerar el tipo de cosmología que implica el idealismo objetivo de Peirce. Comparar Anderson, "Realism and Idealism in Peirce's Cosmogony", p. 186.

Así, cuando se enfatiza el 'idealismo objetivo' de Peirce –expresado en la críptica pero categórica afirmación de que "la materia es mente agotada" (*CP*, 6.25, 1891), que para Peirce es 'la' teoría inteligible del universo según la cual los hábitos inveterados se convierten en leyes físicas–, es posible ofrecer una imagen más coherente del pensamiento de Peirce, una imagen en la cual su idealismo objetivo se hace compatible con la realidad de la Terceridad como el tipo de regularidad sujeta a evolución.

Entre quienes tienen presente este importante aspecto del pensamiento de Peirce está Claudine Tiercelin[33]. Ella considera que Peirce no ubica la oposición entre nominalismo o idealismo y realismo en la pregunta por lo mental, pues en cierta medida Peirce acepta el tipo de idealismo que Berkeley sostiene, al decir que:

> [Aquello] de lo que pensamos no puede posiblemente ser de una naturaleza diferente del pensamiento mismo. Lo pensado y el objeto inmediato del pensamiento son la mera misma cosa considerada desde distintos puntos de vista. Por tanto, Berkeley estaba, de lejos, enteramente en lo correcto (*CP*, 6.339, 1909)[34].

A pesar de estos esfuerzos, no todos los intentos por articular el pensamiento de Peirce en consideración a su biografía resuelven inmediatamente las dificultades al intentar conciliar el realismo y el idealismo de Peirce. Así lo reconoce Christopher Hookway, quien admite que es difícil ofrecer una respuesta directa al momento de caracterizar a Peirce como realista o como idealista[35]. Respecto a la biografía intelectual de Peirce, Hookway ha señalado la necesidad de diferenciar entre los escritos del 'joven' Peirce, donde buscaba derivar conclusiones metafísicas a partir de la lógica, y los del Peirce 'tardío' –posteriores a 1880–, donde se sugiere que la metafísica es más independiente de la lógica de lo que Peirce inicialmente pensó.

[33] Comparar Tiercelin, "Peirce's Objective Idealism: A defense", p. 5.
[34] Peirce también dice que su pragmatismo "representa el método no formulado seguido por Berkeley" (*CP*, 6.482, 1908). Para una presentación de las semejanzas y diferencias entre el pragmatismo de Peirce y el método de Berkeley, comparar Friedman, "Pragmatism: the Unformulated Method of Bishop Berkeley", pp. 89 – 95.
[35] Comparar Hookway, *Peirce*, p. 285.

Según Hookway, el que Peirce inicialmente formulara un análisis de la verdad como concepto lógico, explicado por referencia a su rol en la indagación, justifica que propusiera un análisis de la realidad según un rol semejante en la indagación: como una opinión destinada a ser finalmente acordada. Por esto, Hookway cree que cuando Peirce identifica verdad con realidad, lo hace sólo como concepto lógico, vinculado por su rol en la indagación, y no como concepto metafísico; pues, de ser así, no habría lugar para el idealismo metafísico[36].

Sin embargo, identificar el concepto lógico con el metafísico ofrece una posible salida si queremos que la realidad sea algo más que una mera hipótesis. Por lo menos, con este movimiento hacia el pragmatismo, se pone de manifiesto que la idea de realidad puede desempeñar el mismo rol que juega la verdad en la indagación, ya no como meta, sino como supuesto previo para la realización misma de la indagación.

Por otro lado, Carl Hausman piensa que ni Fisch ni Hookway se concentraron en el estatuto del objeto de la opinión final en su consideración del tipo de realismo atribuido a Peirce. Hausman sostiene que Peirce nunca abandonó su tesis de que la realidad es relativa al pensamiento en general, debido a que el consenso y las prácticas de los investigadores moldean su concepción de la realidad, pero no a la realidad en sí misma. No obstante, según Hausman, el realismo de Peirce trasciende esta concepción de una realidad estructurada y determinada ya que el 'objeto dinámico' de todo signo –en tanto que constricción de la interpretación– se refiere a lo real como una condición extra-mental, evolutiva y dinámica. Gracias a esto, y a la insistencia de Peirce en la idea de continuidad, Hausman propone una particular forma de realismo evolutivo en Peirce. En consecuencia, esta manera de apreciar el pensamiento de Peirce no implica una vinculación con el propósito realista de alcanzar verdades acerca de objetos fijos e independientes de cualquier marco teórico particular, ni con una concepción absoluta de realidad[37].

De manera similar, basado en el carácter externo y existente del objeto dinámico del signo, David Savan sostuvo que la semiótica de Peirce es el centro a

---

[36] Comparar Hookway, "Truth, Reality, and Convergence", p. 129.
[37] Comparar Hausman, *Charles Peirce's Evolutionary Philosophy*, p. 3, n. 2.

partir del cual irradia casi todo su pensamiento científico y filosófico, y que ésta permite clarificar y unificar las formas particulares de realismo e idealismo de Peirce. Según Savan, la teoría de la verdad como convergencia de Peirce se apoya sobre una teoría de la comunidad semiótica, una comunidad de diálogo dedicada a la interpretación o traducción de signos según reglas. En consecuencia, y contrario a la conclusión realista de Hausman, para Savan la teoría de la verdad como convergencia resulta claramente idealista por estar basada en una forma de idealismo semiótico[38].

Sin embargo, Savan no considera que tal convergencia sea una mera 'esperanza' sino que la evidencia empírica puede apoyar sólo conclusiones específicas y limitadas. Este carácter determinado de la convergencia alcanzada le permite a Savan poner a salvo su interpretación idealista del idealismo absoluto[39]. En este sentido, no puede haber un utópico estado último de absoluta omnisciencia. Para justificar esto, Savan se apoya en el hecho de que Peirce mismo acepta, por un lado, argumentos anti-idealistas cuando reconoce que siempre puede existir alguna pregunta que ninguna cantidad de investigación científica pueda responder (*CP*, 6.610, 1893). Y, por otro lado, Peirce acepta también argumentos realistas al tener en cuenta que la experiencia es el tipo de compulsión que nos lleva a pensar en determinada dirección, a fijar determinadas creencias como verdaderas y a filtrar otras como falsas (*CP*, 5.50, 1903).

Para terminar esta larga presentación de los intentos por caracterizar los compromisos realistas e idealistas de Peirce, es importante tener presente que las distintas maneras de pensar la realidad en Peirce también han llevado a dividir la opinión que la comunidad académica tiene sobre su aporte a la tradición filosófica. Por un lado, están quienes han visto en el 'acuerdo peirceano' un dispositivo filosófico valioso como ideal regulativo en ejercicios de deliberación, tanto en ámbitos científicos como políticos[40]; otros han rechazado el sinsentido de un acuerdo

---

[38] Comparar Savan, "Peirce and Idealism", p. 318.

[39] Antes de asumir este idealismo moderado, Savan había interpretado a Peirce bajo una forma de idealismo semiótico absoluto; comparar Savan, "On the Origins of Peirce's Phenomenology", p. 188.

[40] Ya Anderson mostró la dimensión política en los escritos de Peirce que definen los procesos por los cuales una comunidad alcanza sus acuerdos, y articula los fines teoréticos y prácticos que considera 'vitalmente importantes'. Comparar Anderson, "A Political Dimension of Fixing Belief", p. 228.

‘a la larga’ porque es imposible reconocer cuándo se ha alcanzado; otros han rechazado la idea de realidad independiente del pensamiento –del Peirce maduro– por su compromiso con una ‘concepción absoluta de realidad’. Por ejemplo, mientras Habermas y Apel reconocen su deuda con la idea peirceana de un acuerdo último de la comunidad de investigadores[41], Rorty y Putnam rechazan los compromisos metafísicos de Peirce por su vinculación con una idea de ‘realidad-en-sí-misma’.

Dada la imposibilidad de un acceso al mundo que no esté mediado por nuestras prácticas lingüísticas, y el reconocimiento de que finalmente sólo otra creencia cuenta como justificación de una creencia, una posible salida a este dilema epistemológico la ofrece el intento de combinar un modo de comprender la referencia que trascienda al lenguaje con un modo de comprender la verdad que sea inherente a nuestras prácticas comunicativas, por ejemplo, como acuerdo bajo condiciones ideales. Tanto Habermas como Apel han encontrado en Peirce este tipo de solución, debido a que Peirce ha puesto en el lugar de la subjetividad trascendental de la conciencia a la intersubjetividad detranscendentalizada de la comunidad de indagación[42].

Con esto, Peirce, como preámbulo del giro lingüístico, anticipó el tipo de mecanismo que nos permite un acceso al mundo al abrir la posibilidad de una reflexión mediada por una comunidad de diálogo. En nuestras prácticas deliberativas, ya no se parte de una certeza subjetiva centrada en la conciencia, sino que se trata del saber práctico que capacita a los sujetos para tomar parte en prácticas justificatorias concretas. Según esto, la verdad de los enunciados se otorga sólo bajo exigentes presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales, que incluyen la resistencia a todos los intentos de refutación; es decir, si logran ser justificados en una situación epistémica ideal.

---

[41] Apel encuentra el puente entre la hermenéutica continental y la filosofía analítica del lenguaje en la ‘transformación semiótica’ de la filosofía trascendental que realiza Peirce; comparar Apel, *La transformación de la filosofía*, pp. 155 – 161. Por su parte Habermas, quien llegó a Peirce gracias a Apel, reconoce que Peirce es su “mayor influencia epistemológica presente en sus obras desde (…) *Conocimiento e Interés* hasta *Verdad y Justificación*”. Ver Habermas, “Postscript”, p. 227.

[42] La idea de verdad como acuerdo en Peirce ya había sido vinculada con una forma de objetividad que resulta del acuerdo intersubjetivo, pero como una forma de vindicar el objetivismo; comparar Freeman, “Objectivity as ‘Intersubjective Agreement’”, p. 170.

Esta 'deflación pragmatista' de las ideas kantianas, según Habermas, trajo consigo una nueva idea de análisis trascendental que se refiere ahora a las condiciones presuntamente universales que se deben cumplir para que nuestras prácticas justificatorias funcionen[43]. En consecuencia, Habermas ha desarrollado una pragmática universal dentro del marco de su teoría de la acción comunicativa. Por su parte, Apel, en su reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comunicación lingüística, encuentra en la idea peirceana de una comunidad irrestricta de deliberación, el impulso para un concepto discursivo y consensual de verdad, que luego será el punto de partida para una ética del discurso, donde haya lugar para una lectura intersubjetiva del imperativo categórico[44].

Por otro lado, Rorty, siguiendo a Davidson, responde a los problemas planteados por la filosofía del lenguaje, en especial al problema de la referencia, sustituyendo la relación diádica entre sujeto y objeto, entre proposiciones y hechos, con una relación triádica –de clara inspiración peirceana– en donde el mundo objetivo es sólo un punto de referencia común, ya sea para una comunidad de interpretación, como propone Davidson, o para nuestros *fellows* en la conversación con quienes perseguimos metas comunes, como propone Rorty[45].

De esta manera, los hechos interpretados sobre los que versa la conversación y, en general, los hechos sobre los que tratamos de establecer acuerdos por medio de nuestras prácticas de justificación, no pueden separarse del proceso mismo de la comunicación. Aquí se hace evidente que el 'horizonte interpretativo' compartido intersubjetivamente –etnocéntricamente, diría Rorty– cumple la misma función que la realidad como hipótesis; es decir, como presupuesto de la investigación, como creencia compartida por todos los que investigan.

En general, tal como ha sido señalado por Hilary Putnam y por Cheryl Misak, la idea de un 'acuerdo peirceano' se presenta hoy como referida a un proceso de indagación científica que puede ser adelantado sólo dentro de un contexto político

---

[43] Comparar Habermas, "Peirce and Communication", pp. 249 – 25.
[44] Comparar Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 65 – 82.
[45] Comparar Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", p. 344.

democrático, y a un proceso de deliberación democrático que requiere de una comunidad involucrada en la indagación[46]. De manera similar, sin necesidad de hacer énfasis en la posibilidad de alcanzar el acuerdo último, se ha señalado la dimensión política del relato peirceano de la indagación, para mostrar cómo sus conceptos de verdad, indagación y comunidad pueden contribuir en los debates sobre democracia deliberativa, y para proponer la transformación de las prácticas democráticas como resultado de aceptar el tipo de 'deliberación peirceana'[47].

Ahora bien, en medio de este panorama tan diverso, es posible observar que, dependiendo de la manera como se entienda el acuerdo último de la comunidad de investigadores, se puede llegar a defender tanto el realismo metafísico como el idealismo epistemológico. Sin embargo, hay lugar para la alternativa de considerar la identidad entre realidad y el acuerdo actual de la comunidad de indagación, tal y como aquí se plantea. Al proponer esta identidad sigo el enfoque teórico del pragmatismo de Peirce, según el cual "el pragmatismo no es, en sí mismo, una doctrina metafísica, ni intenta determinar alguna verdad de las cosas. Es solamente un método de determinar los significados de palabras difíciles y de concepciones abstractas" (*CP*, 5.464). Es decir, una idea de realidad referida a un acuerdo ideal que no podemos reconocer cuándo lo hemos alcanzado no puede tener algún efecto práctico reconocible; por tanto, carece de un significado distinto que no esté ya incluido en el significado de lo que entendemos por realidad, en cada momento que la comunidad de investigadores alcanza un acuerdo temporal y falible al responder una cuestión.

Para mostrar cómo esta idea de realidad se encuentra presente en el pensamiento de Peirce, necesitamos primero reconstruir las distintas maneras como Peirce conecta su idea de verdad referida al acuerdo de los investigadores con su idea de realidad como el contenido de los juicios que se aceptan en ese acuerdo. Pero,

---

[46] Comparar Misak, *Truth, Politics, Morality*, p. 53 – 54.

[47] Por ejemplo, Robert Talisse señala que los métodos a priori y de la autoridad para fijar creencia dependen de una 'comunidad de doctrina' comprometida con la preservación de un conjunto particular de creencias; por el contrario, el acuerdo peirceano depende de una 'comunidad de deliberación' comprometida con la auto-corrección, el valor y la integridad de la creencia. Comparar Talisse, "Towards a Peircean Politics of Inquiry", p. 25.

como veremos, esta manera de proceder en el fondo obedece a la necesidad que tiene Peirce de respaldar una supuesta ‘armonía preestablecida’ entre la mente y el universo, que está a la base de toda su metafísica evolucionista. La articulación de estos tres momentos en el desarrollo del pensamiento de Peirce es el tema de las tres secciones en que se divide la siguiente parte de este trabajo.

3. La idea de ‘realidad’ según Peirce

Como se anunció en la Introducción de este trabajo, primero voy a presentar la identidad que Peirce establece entre verdad e realidad y los cambios que incorpora en esta identidad a medida que desarrolla su pensamiento. Luego, muestro cómo es posible articular estas concepciones de realidad siempre y cuando se tenga presente que el acuerdo alcanzado por la comunidad de investigadores es un acuerdo momentáneo susceptible de ser corregido. Sin pretender ser exhaustivo, esto implica hacer un recuento de los momentos en los cuales Peirce se compromete con una u otra idea de realidad, y su relación con la idea de verdad correspondiente. Como he anticipado, la discusión de si hay lugar a establecer alguna relación entre la metafísica y la epistemología en Peirce tiene como telón de fondo la posibilidad de alcanzar un acuerdo en el futuro.

En particular, me detendré en tres momentos claves en la evolución de su pensamiento. Filosóficamente considerados, el primero corresponde al idealismo del ‘joven Peirce’, tal y como aparece en sus primeros manuscritos; en especial, en *Un tratado de metafísica*, de 1861, donde Peirce toma distancia metafísica y metodológicamente con respecto a Kant. El segundo corresponde al tipo de realismo escotista que Peirce defiende en su serie *Ilustraciones de la lógica de la ciencia*, de 1877-78, para la revista *Popular Science Monthly*. El tercer momento corresponde a su declarado idealismo objetivo en las *Series metafísicas*, que Peirce publicó en la revista *The Monist* a partir de 1891, donde desarrolla su metafísica evolucionista[48].

[48] Biográficamente, estos momentos corresponden al inicio de Peirce como filósofo aficionado, una vez graduado del Harvard College (1859) y a su formación científica en la Lawrence Scientific School

A. Peirce, lector de Kant

Al inicio de la segunda jornada de las Conferencias Cambridge, de 1898, Peirce recuerda que para "inicios de los sesenta (…) era un apasionado devoto de Kant (…) [que] creía más implícitamente en las dos tablas de las Funciones del Juicio y las Categorías que si las hubieran bajado del Sinaí" (*CP*, 4.2, 1898). Y uno de los más importantes principios sobre el conocimiento que Peirce aprendió de Kant fue la idea según la cual toda cognición involucra una inferencia[49]. En la teoría kantiana, la diversidad de las sensaciones tiene que ser reducida a la unidad para que se dé una cognición, pero esta reducción sólo es posible introduciendo un concepto que no sea él mismo una intuición sensible. De ahí que cada cognición requiere cierta operación que produzca tal unidad sobre la diversidad y, según Peirce interpreta a Kant, "una operación sobre la información que resulta en una cognición es una inferencia" (*W*, 1.75, 1861).

A esa época germinal corresponde el manuscrito *Un tratado de metafísica*, donde el joven Peirce concibe la metafísica en un doble sentido, como "la filosofía de las verdades primeras" (*W*, 1.59, 1861) y como "el análisis lógico de nuestras concepciones" (*W*, 1.63, 1861). Como estas definiciones no son sinónimos es importante aclarar primero en qué sentido responden a la idea de metafísica que tiene Peirce en ese momento; y después, mostrar de qué manera Peirce identifica verdad con realidad. En este manuscrito Peirce sostiene que el valor de la reflexión metafísica –como de la filosofía en general– recae en su aplicación práctica, en "la aplicación del entendimiento a la experiencia" (*W*, 1.61, 1861); para esto se requiere,

---

(1861-1863); luego, al momento de reconocimiento científico internacional, como 'Asistente' del U. S. Coast and Geodetic Survey a finales de la década de 1870; y por último, a la estadía en su finca 'Arisbe' (Milford, PA) tras su renuncia a la agencia geodésica. Aquí sigo la división que Max Fisch propone para el estudio de Peirce. Comparar Fisch, "Peirce's Arisbe", p. 187.

[49] En varias oportunidades Peirce reconoce que llegó a Kant después de leer las *Cartas Estéticas* de Schiller, pero fue su padre Benjamin quien le señaló sus limitaciones: "antes de llegar al estado de un hombre, estando enormemente impresionado con la *Critica de la razón pura* de Kant, mi padre, que era un eminente matemático, me señaló las lagunas en el razonamiento de Kant que probablemente de otra manera yo no habría descubierto" (*CP*, 1.560, 1905).

además de los hechos de la experiencia, el análisis lógico de nuestras concepciones. Según Peirce, la metafísica no parte de observaciones sino que trata con lo que inmediatamente conocemos. Es en este sentido que Peirce concibe la metafísica como 'el análisis lógico de nuestras concepciones', de modo que la metafísica es una ciencia que no debería ser derivada de la experiencia sino "a partir de los pensamientos como se presentan ellos mismos en su forma lógica –examinándolos lógicamente– y finalmente colocándolos en su lugar correcto en la mente" (*W*, 1.63, 1861). Este enfoque lógico de la metafísica presupone para Peirce una distinción fundamental que –según él– acredita su estudio de las concepciones:

> La distinción sobre la que se basa mi sistema es entre lo potencialmente pensado y [aquello] de lo que potencialmente puede pensarse[*] (*W*, 1.60, 1861)

De manera similar, Peirce presenta esta misma distinción lógica al señalar que la psicología, en cuanto rama de la filosofía y como ciencia de los pensamientos, se basa en una distinción 'obvia' entre "lo que inmediatamente conocemos –lo pensado– y lo que *mediatamente* conocemos – [aquello] de lo que pensamos– o eso por lo que conocemos [aquello] de lo que pensamos" (*W*, 1.62, 1861). Es decir, se trata de la distinción entre el pensamiento en sí mismo o representación, y [aquello] de lo que se piensa o el objeto de la representación[50].

En cualquiera de estos dos casos, ya sea la psicología una rama de la metafísica, o sea la psicología sólo metafísica aplicada, Peirce reconoce: "¡Cuán puramente mentales son estas distinciones!" (*W*, 1.62, 1861) y advierte que "esto elimina, *en tanto real*, la distinción sobre la que se basa toda filosofía y hace a la metafísica la totalidad del razonamiento" (*W*, 1.64, 1861). Es decir, la distinción que construye Peirce, y en su opinión cualquier otra distinción metafísica, es una distinción lógica entre concepciones introducida por una operación mental

---

[*] Traduzco "the thought-of" por "de lo que se piensa" y agrego [aquello] para enfatizar la perspectiva hacia el objeto sobre el que se piensa y no hacia lo que se piensa de él o lo pensado, "the thought".

[50] Murphey plantea esto en términos de una anticipación de la teoría del signo: "La distinción que propone Peirce es entre lo que es capaz de ser un signo y lo que es capaz de ser el objeto de un signo". *The Development of Peirce's Philosophy*, p. 27.

(*distinction*), y no corresponde a alguna diferencia en el estatus ontológico o metafísico entre éstas, sino que simplemente cambia el punto de vista o la manera de considerarlas[51].

Al establecer esta distinción, Peirce se propone superar la "errónea opinión de la relación entre la Cosa conocida y la Persona que conoce" (*W*, 1.60, 1861) fundada en la distinción kantiana entre el 'Noúmeno' en tanto existente pero enteramente desconocido y el 'Objeto' o cosa pensada. Según Peirce, tanto el objeto como el noúmeno son formas lógicas que no podemos comprender porque si el noúmeno es desconocido, no tiene relación con la conciencia; por consiguiente, los noúmena no tienen ningún rol explicativo frente a los fenómenos. Además, el objeto o "la 'cosa como pensada' contiene elementos mentales, pero la mente en verdad no afecta las cosas que conoce" (*W*, 1.61, 1861); es decir, el objeto como correlato fenomenal de las cosas-en-sí-mismas no nos dice nada de ellas y éstas permanecen desconocidas. Por lo tanto, Peirce rechaza las nociones kantianas de noúmeno y objeto porque establecen una distancia insalvable entre la realidad existente y los fenómenos o 'afecciones de la conciencia' causados por el 'Objeto'[52].

Por el contrario, Peirce propone redescribir tal relación de conocimiento a partir de la relación de dependencia entre "la cosa en la que pensamos" y "el pensamiento o la idea como ésta aparece en la conciencia" (*W*, 1.61, 1861). Esta relación de dependencia, que Peirce prefiere llamar *influx* en lugar de la categoría kantiana de Inherencia y Subsistencia (Substantia et accidens), corresponde a la función de los juicios categóricos en donde un predicado es asignado a un sujeto. Así, cuando Peirce dice que "eso [de lo] que se puede pensar –que es una fuente de

---

[51] Esta temprana idea luego le permitirá a Peirce –como ya vimos– acercarse al idealismo de Berkeley al decir que "[aquello] de lo que pensamos no puede posiblemente ser de una naturaleza diferente del pensamiento mismo. Lo pensado y el objeto inmediato del pensamiento son la mera misma cosa considerada desde distintos puntos de vista" (*CP*, 6.339, 1909). Ver nota 28, p. 15.

[52] Al respecto, Decker reconoce que el fuerte compromiso epistemológico de Peirce con su distinción entre lo pensado y [aquello] de lo que se piensa descarta inmediatamente los noúmena. Sin embargo, Decker considera que Peirce no ofrece un argumento positivo a favor de su distinción que logre "dejar a un lado la necesidad de intermediarios perceptuales que ocasiona el postular un mundo noumenal" porque Peirce aún mantiene "el 'poder' de la cosa 'de la que pensamos', y la 'impresión' que este poder hace en el alma"; ver Decker, "Ground, Relation, Representation: Kantianism and the Early Peirce", p. 183, n. 14.

influx– lo llamo una cosa” (*W*, 1.40, 1859), está expresando la relación de *influx* entre un sujeto y un predicado; es decir, la relación de dependencia entre la sustancia y el accidente. Posteriormente, Peirce expresará esto más claramente al decir que:

> Todo juicio consiste en referir un predicado a un sujeto. El predicado es pensado, y el sujeto es sólo [aquello] de lo que se piensa. Los elementos del predicado son experiencias o representaciones de experiencias. El sujeto nunca es experimentado sino que es asumido. (*W*, 1.152, 1864)[53].

Así, al referir la experiencia o lo conocido a lo asumido o desconocido mediante el juicio, lo que hacemos es “una explicación de un fenómeno mediante una hipótesis” (*W*, 1.152, 1864); es decir, hacemos una inferencia. De acuerdo a esto, ‘[aquello] de lo que puede pensarse’ –el equivalente peirceano a los noúmena– es aprehendido en la inferencia hipotética, y de esta manera Peirce puede rechazar la idea de cosa-en-sí como incognoscible. En síntesis, Peirce hace de los noúmena objetos de una representación, y lo hace por medio de una inferencia: la hipótesis de la existencia [de aquello] de lo que podemos pensar.

Pero, como pensaba Peirce entonces, si todas las formas de inferencia pueden ser reducidas a un silogismo en *Barbara*, surge entonces la pregunta sobre el origen de las premisas que conforman el silogismo; en especial, sobre el origen de premisas mayores no derivadas de la experiencia:

> De ahí que hay una premisa mayor detrás de cada juicio, y los primeros principios son lógicamente antecedentes a toda la ciencia, que yo llamo *a priori*. La metafísica, por tanto, se ocupa de los objetos *a priori* (*W*, 1.152, 1864).

---

[53] Según Murphey, Peirce llega a esta conclusión por una errónea interpretación de Kant, puesto que el sujeto ‘nunca experimentado, sino sólo asumido’ era el objeto trascendental, en lugar del empírico. Así, al criticar la teoría de Kant de la relación entre el agente que conoce y lo conocido, Peirce asume que nuestros pensamientos refieren al objeto trascendental. Ver Murphey, *The Development of Peirce*’*s Philosophy*, p. 23. Para una réplica –a partir de las relaciones entre entendimiento y sensibilidad según Peirce– a esta interpretación de Murphey, comparar Levine, “The Logical Method of Metaphysics” p. 458 – 459. Comparar también Chi-Chun, “The Notion of Truth in Peirce’s Earliest System”, pp. 395.

Todas la proposiciones posibles tendrían como antecesores una premisa mayor y una menor, y éstas a su vez tendrían otros antecesores "hasta que lleguemos a los progenitores mismos que son verdades últimas" (*W*, 1.64, 1861). Peirce reconoce que algunas de esas verdades primeras vendrían por la experiencia, pero considera que la premisa mayor original no puede llegarnos así pues una premisa mayor distribuye el término medio y tendría que ser universal o negativa, pero "una experiencia sobre la que no se ha razonado (que no tiene ancestros) no puede ser universal" (*W*, 1.64, 1861) y, por ende, sería particular; tampoco una proposición negativa puede ser una premisa mayor original pues la negación de un predicado como por ejemplo 'Esto no es verde' es un pensamiento sobre Verde, y no una experiencia de Verde. Por lo tanto, concluye Peirce, son únicamente premisas menores las que la naturaleza nos ofrece. Y en consecuencia, Peirce también admite la conclusión de que tienen que existir en la mente premisas mayores no derivadas de la experiencia sin las cuales la cognición sería imposible:

> Todas las verdades universales, negativas, incondicionales y necesarias existen y *tienen su verdad* en la mente. Ellas, siendo verdaderas sin prueba, no pueden tener más que un fundamento y tiene que ser independiente de la naturaleza (*W*, 1.64, 1861).

Al aceptar Peirce tal estructura lógica de nuestro pensamiento, se comprende ahora porqué la metafísica es, además del estudio lógico de nuestras concepciones, la filosofía de las verdades primeras. Ahora bien, para probar que estas concepciones son verdaderas Peirce, contrario a lo que habría de esperarse de un 'apasionado devoto', no recurrió a la deducción trascendental de Kant.

Según Kant, una necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos se puede explicar porque "o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia" (B 167). Sin embargo, Kant admite una tercera vía según la cual las categorías habrían sido puestas en nosotros por el creador de tal suerte que "su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría

nuestra experiencia (especie de *sistema de preformación* de la razón pura)" (B 168) [54]. Aunque está claro que para Kant sólo la segunda opción permite probar la necesidad de tales conceptos, es precisamente esta 'via media' la que sigue Peirce y que consiste en suponer una concordancia entre los conceptos y la experiencia[55]:

> Verdad es la unidad de la sustancia. Es claro que este dato responde la pregunta por cómo pueden las nociones innatas ser verdaderas de los hechos externos. La conexión entre mente y materia es así una armonía preestablecida (*W*, 1.83, 1861).

Es precisamente esta doctrina de una armonía preestablecida lo que vincula a Peirce con el idealismo de Edwards y lo separa del idealismo de Kant. Aunque Peirce no declara expresamente alguna influencia de Edwards, es posible identificar esta doctrina en Edwards cuando admite los principios innatos que permiten realizar las inferencias por las que:

> Nosotros conocemos nuestra existencia y la existencia de todas las cosas de la que somos conscientes en nuestras mentes, intuitivamente; pero todo nuestro razonamiento con respecto a la real existencia depende de una disposición natural, inevitable e invariable, de nuestra mente, cuando ve alguna cosa, para concluir ciertamente que existe una *causa* de ésta; o si ve algo ordenado de una manera muy exacta y regular, concluir que algún *diseño* lo dispuso y reguló así[56].

De esta manera, para Edwards una conclusión inferida –a partir de principios como el de causalidad– resulta verdadera si logra darle coherencia a la experiencia, aunque no se llegue a probar la necesidad de tales principios. Para esto, basta con

---

[54] Ver Kant, *Critica de la razón pura*, p. 175 – 176.

[55] Murphey cree que Peirce fracasa al tomar este camino porque no puede demostrar la 'necesidad' que presuponen estas verdades primeras que, por tanto, deben ser aceptadas por fe. Comparar Murphey, *The Development of Peirce*'s *Philosophy*, p. 47. Esta interpretación de Murphey ha sido rechaza por Apel quien sostiene que este enfoque del joven Peirce es "consecuente y legítimo", a partir de la 'transformación semiótica' que *a la larga* articula el falibilismo del carácter hipotético de las pretensiones de conocimiento con el meliorismo de la comunidad de investigadores. Ver Apel, *La transformación de la filosofía*, p. 166 – 167. Por su parte, Claudine Tiercelin identifica esta 'via media' con "el curso más sustancial" (*CP*, 2.113, 1902) que Peirce buscaba entonces, en el cual él está proyectando su idealismo objetivo. Comparar Tiercelin, "Peirce's Objective Idealism: A defense", p. 9.

[56] J. Edwards, "The Mind", citado por Flower y Murphey, *The History of American Philosophy*, p. 146.

asumir, según Edwards, la armonía preestablecida por el creador que explique nuestra compulsión a ordenar la experiencia de una manera consistente[57].

Sin embargo, la originalidad fundamental de Peirce radica en que para él esa armonía preestablecida, garantizada o no por un creador, antes que un supuesto es una hipótesis que debe ser probada en los resultados de la investigación científica:

> La filosofía busca explicar el universo y mostrar lo que es inteligible o razonable. Por lo tanto está comprometida con la idea (un postulado que sin embargo puede no ser completamente verdadero) de que el proceso de la naturaleza y el proceso del pensamiento son semejantes[58].

De no ser así, según Peirce, el universo resultaría ininteligible para nosotros, o no tendríamos cómo justificar nuestras explicaciones que buscan una organización racional del universo. Ahora bien, estos intentos por dar explicaciones coherentes de nuestra experiencia constituyen el tipo de inferencias hipotéticas, o abductivas, que a su vez se basan "en la confianza de que hay suficiente afinidad entre la mente del que razona y la mente de la naturaleza para ofrecer conjeturas que no sean totalmente vanas, con la condición de que toda conjetura sea revisada por comparación con la observación" (*CP*, 1.121, c. 1896).

Aunque el fragmento anterior corresponde a un escrito de madurez de Peirce, el recurso a la observación y la experimentación para probar este tipo de supuestos metafísicos está ya presente en el ambiente intelectual que vive el joven Peirce, cuando toma el 'curso medio' que Kant había descartado. Como ha ilustrado Bruce Kuklick, para esa época en el área de Boston y Cambridge se vive el debate entre trascendentalistas y unitaristas, que buscan una respuesta al pesimismo de la

---

[57] Sobre las afinidades entre Edwards y Peirce: según John Smith, la preocupación calvinista por la sinceridad, que se remonta hasta Edwards, demanda que la creencia esté acompañada de un signo públicamente disputable y "Peirce vio la verdad en esta temprana tradición y la revivió, como hizo el pragmatismo generalmente, al vincular creencia con acción". Ver Smith, *The Spirit of American Philosophy*, p. 19. Raposa ha señalado que Peirce y Edwards recurren a los efectos prácticos como signos de afecciones (duda, creencia; afecciones religiosas) y para validar conclusiones metafísicas y teológicas; comparar Raposa, "Jonathan Edwards' Twelfth Signs", p. 155. Ward dice que "el naturalismo de la experiencia religiosa en Peirce y Edwards no puede ser separado del carácter de los objetos que orientan su pensamiento". Ver Ward, "Experience as Religious Discovery in Edwards and Peirce", p. 299.

[58] Ver Peirce, *The New Elements of Mathematics*, 4.375.

tradición calvinista heredada desde la época de Edwards[59]. En particular, además de una disputa en asuntos morales, se discute el papel del conocimiento empírico al momento de justificar la fe. En oposición al trascendentalismo de Emerson, que confía en la sabiduría interior, la iglesia Unitaria, en la que fue educado Peirce y que controlaba ideológicamente la Universidad de Harvard, estaba "comprometida con una imagen empírica y científica del mundo, y no veía un conflicto desastroso entre ella y una religión inteligente y moderada"[60]. De este modo es posible contextualizar la hipótesis que hace Peirce de una armonía preestablecida y su recurso al conocimiento empírico para validarla. La articulación de tal conocimiento en medio de una lógica de la investigación científica es precisamente el tema que aborda Peirce en su serie de artículos *Ilustraciones de la lógica de la ciencia* que nos ocupará en la sección siguiente.

B. La idea de 'realidad' considerada pragmáticamente

En el segundo ensayo de la *Serie de la cognición* Peirce identifica lo real con el contenido de la opinión última alcanzada por la comunidad de investigadores. Lo real, dice Peirce, es aquello que, en el estado ideal de información e independiente de las opiniones particulares, depende sólo de la decisión última de tal comunidad:

> Lo real, entonces, es eso en lo que, más pronto o más tarde, la información y el razonamiento finalmente resultarán, y que por lo tanto es independiente de los caprichos tuyos o míos. Así, el origen mismo del concepto de realidad muestra que esta concepción esencialmente involucra la noción de una COMUNIDAD, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento definido del conocimiento (*CP*, 5.311, 1868).

De esta manera, Peirce ha mezclado de manera problemática dos ámbitos distintos de la reflexión filosófica: la pregunta por ¿qué es lo real?, propia de la reflexión metafísica, con las cuestiones epistemológicas acerca de ¿qué nos es dado

[59] Comparar Kuklick, *The Rise of American Philosophy*, pp. 5 – 10. Para una versión más amplia del debate, y su efecto en la sociedad, comparar Menand, *El club de los metafísicos*, pp. 25 – 35.
[60] Ver Kuklick, *The Rise of American Philosophy*, p. 10.

conocer? Según esto, Peirce es un idealista tanto en epistemología como en metafísica en la medida en que el objeto final del pensamiento en general, el contenido de la opinión al final de la investigación, es considerado no sólo como completamente dependiente del pensamiento, sino también como de naturaleza mental.

Sin embargo, es posible argumentar que, cuando se investiga libremente, el acuerdo en la opinión alcanzado por esa comunidad es debido al efecto de una realidad independiente de nosotros. En este sentido, Peirce igualmente argumenta a favor del realismo metafísico, en su reseña de la edición de los escritos de Berkeley (Fraser's *The Works of Berkeley*, 1871), cuando dice que "lo real no es lo que se nos pueda ocurrir pensar, sino aquello a lo que no le afecta lo que del mismo podamos pensar" (*CP*, 8.12, 1871). No obstante, existe una profunda diferencia sobre cómo entender esta independencia de la mente, según el punto de vista que se adopte.

En primer lugar, dice Peirce, dado que los pensamientos son lo único que tenemos inmediatamente presente a nosotros, y éstos han sido causados por sensaciones, que a su vez están constreñidas por algo exterior a la mente, entonces esto exterior a la mente será independiente de cómo lo pensamos, y es lo real. Este punto de vista conduce a una visión nominalista de la realidad porque asume que las sensaciones son causadas por realidades externas pero ni de estas sensaciones ni de las realidades podemos decir que tengan algo en común (*CP*, 8.12, 1871). En segundo lugar, dice Peirce, si aceptamos que el elemento de error presente en todo pensamiento podrá ser eliminado en una investigación que cuente con la suficiente información y se realice de tal forma que llegue a una conclusión final hacia la que tiende la opinión del hombre, entonces todo lo que se piense que existe en esta opinión final será lo real. Por lo tanto, este punto de vista conduce a una concepción idealista de realidad, en la medida en que "esta opinión final, pues, es independe, no en efecto del pensamiento en general, sino de todo lo que es arbitrario e individual en el pensamiento (…) En consecuencia, es real todo lo que será pensado que existe en la opinión final, y nada más" (*CP*, 8.12, 1871).

Es decir, en su intento por rechazar el carácter incognoscible de la realidad involucrado en la perspectiva nominalista, Peirce se ve conducido a asumir una

extraña posición metafísica que acepta la existencia de una realidad independiente del pensamiento pero a su vez la hace completamente dependiente del mismo. Sin embargo, Peirce reconoce que "es evidente que esta visión de la realidad es inevitablemente realista porque las concepciones generales entran en todos los juicios, y por lo tanto en las opiniones verdaderas" (*CP*, 8.14, 1871)[61].

Esta consideración de la realidad descansa igualmente sobre la confianza de Peirce en alcanzar el acuerdo último, formulada en los mismos términos que en la *Serie de la Cognición*, tres años atrás. Para Peirce, llegar a este acuerdo es posible en la medida en que se cuente con la información necesaria, se proceda correctamente en la investigación y se cuente con todo el tiempo requerido, aunque este tiempo exceda la vida misma del individuo. De ser así, se logra eliminar el error y la incidencia de las idiosincrasias, de tal forma que, a la larga, "la opinión humana tiende universalmente a una forma definida que es la verdad" (*CP*, 8.12, 1871).

Unos pocos años después, en la serie *Ilustraciones de la lógica de la ciencia*, Peirce aplica la máxima pragmática, que refiere el significado de un concepto a sus repercusiones prácticas, a la idea de realidad y reconoce que el único efecto que tienen las cosas reales es el de causar creencia (*W*, 3.271, 1878). Ahora bien, dado que no podemos comparar nuestras creencias con la realidad, y que las creencias por su naturaleza las pensamos como verdaderas (*W*, 3.248, 1878), necesitamos un recurso adicional que nos permita distinguir la creencia verdadera. Según Peirce, los miembros de la comunidad de investigadores están "plenamente persuadidos" (*W*, 3.273, 1878) de que basta con adelantar la indagación el tiempo suficiente y de la manera apropiada para que se llegue a una solución para "toda cuestión" (*W*, 3.273, 1878) a la que se aplique. Es en este sentido que, dice Peirce, "la opinión que es destinada a ser finalmente acordada por todos los investigan es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esa opinión es lo real" (*W*, 3,273, 1878).

---

[61] Al respecto, Almeder ha señalado que cuando Peirce dice ser un realista escolástico su preocupación era con el realismo lógico –de los universales como referentes reales de los términos generales– y no con el realismo metafísico –de un mundo físico cognoscible cuyas propiedades son independientes de la mente. Comparar Almeder, "Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism", p. 4.

Aquí Peirce mantiene la unidad entre la verdad y lo real, sustentado en la confianza en el acuerdo último de la comunidad de investigadores. Pero, luego, cuando Peirce revisa los ensayos de *Ilustraciones de la lógica de la ciencia* para incluirlos en una eventual publicación, suaviza sus compromisos al admitir que talvez no todas sino solo algunas preguntas dadas serán resueltas al final de la indagación[62]. Peirce ya había asumido una posición más moderada al admitir que ciertamente algún número finito de preguntas no podrán ser resultas.

Esta es la respuesta de Peirce a la crítica formulada por Josiah Royce según la cual en referencia a alguna pregunta dada cuya respuesta nunca se llegara a alcanzar, este juicio final no es seguro sino solamente posible[63]. No obstante, al razonar inductivamente, Peirce continua siendo optimista al reconocer que el número de preguntas que no llegarán a ser respondidas frente a las preguntas que ya han sido resueltas es infinitesimal (*CP,* 8.43, 1885). Después y de manera más explícita, Peirce concede que "puede haber una pregunta que ninguna cantidad de investigación [científica] pueda nunca contestar" (*CP,* 8.156, 1900), pero que esto no implica que tengamos que aceptar la existencia de 'misterios', cuando en realidad se trata de preguntas que no podemos responder porque no podemos darles un significado definido.

Como réplica al supuesto destino 'inevitable' que nos lleva a alcanzar la convergencia en la opinión, Peirce aclara que sólo se trata de "una *esperanza* de que tal conclusión pueda ser sustancialmente alcanzada con respecto a las preguntas particulares con las que nuestros investigadores están ocupados" (*CP*, 6,610, 1893)[64].

---

[62] En 1893, Peirce incluye "La fijación de la creencia" como un capítulo de su libro *Grand Logic*; y "Cómo hacer claras nuestras ideas" lo incluye en *Search for a Method*; luego, en 1903, a partir de esos dos ensayos compone uno con el título "My Plea for Pragmatism", y en la nota introductoria escribe que "la doctrina de este par de capítulos ha sido conocida desde hace algunos años entre los amigos del escritor por el nombre que él había propuesto para ella, que era 'pragmatismo'" (*CP*, 5.358n, 1903).

[63] Peirce le responde en *An American Plato* (1885), su reseña del libro *The Religious Aspect of Philosophy* de Josiah Royce.

[64] Murphey señala que en algún momento entre 1880 y 1890, el temprano 'principio constitutivo' que vincula realidad con la destinada opinión última fue debilitado hacia un 'principio regulativo' según el cual, para tener certeza que el acuerdo será buscado, es necesario tener la esperanza de que ese último acuerdo va a llegar. Comparar Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, p. 301.

Luego, Peirce sostiene que, como una condición para quien adelanta una investigación, no sólo se debe suponer que existirá una respuesta verdadera "a la pregunta a la mano [sino que] (…) debemos esperar que esto, *o algo aproximado a esto*, sea así, o no deberíamos molestarnos en hacer mucha investigación. Pero no necesariamente tenemos mucha confianza de que así *sea*" (*CP*, 3.432, 1896). Unos años después, Peirce dice que la confianza en alcanzar esa respuesta verdadera hace que el investigador "virtualmente asumirá que es así, con respecto a cada asunto del que él seriamente discuta su verdad" (*CP*, 6,430, 1905).

Además, las dudas sobre la aplicación de las técnicas apropiadas de investigación hacen que Peirce piense en un acuerdo final sólo "si (al menos) podemos razonablemente esperar que alcanzaremos una solución que también sería alcanzada por cualquiera que investigue de la misma manera (y cuya investigación no haya sido entorpecida por la perversidad o por circunstancias accidentales poco propicias)"[65]. En esta reconstrucción de los cambios que introduce Peirce a su idea de un acuerdo último es evidente que Peirce ha disminuido notablemente la confianza inicial en alcanzar tal acuerdo, y que ahora éste está pensado sólo como una expectativa para las preguntas pertinentes de investigación. Según esto, aquí hay lugar para que se interpongan los intereses humanos al seleccionar las preguntas que se consideran relevantes para ser investigadas, lo que daría lugar a una idea de realidad mediada por una perspectiva, y ya no a una 'idea de realidad absoluta'.

Aun cuando son varios los comentaristas que han enfatizado este cambio de opinión en Peirce, son pocos los que han ofrecido un intento de explicación satisfactorio de esta cuestión[66]. Al respecto, Peirce reconoce que "en casi todo lo que publiqué antes del inicio de este siglo, más o menos mezclé hipótesis e inducción" (*CP*, 8.227, c. 1910); concretamente, al suponer que su argumento para el éxito de la inducción podría ser aplicado también a la abducción. De esta manera, el problema se

---

[65] Citado por Hookway, "Truth, Reality, and Convergence", p. 135.

[66] Varios comentaristas, siguiendo a Fisch, identifican a 1885 como el año de la 'crisis metafísica' de Peirce; pero, hasta donde tengo noticia, ningún estudio vincula este pesimismo en la comunidad de investigadores con la desvinculación de Peirce, en 1884, de la Universidad Johns Hopkins, a la que él consideraba 'la única universidad verdadera en América'. Comparar Fisch y Cope, "Peirce at the Johns Hopkins University", p. 277.

debe a una analogía establecida equivocadamente por el joven Peirce entre los resultados de la inducción y la expectativa de formular una hipótesis correcta. Pues, aunque es cierto que mediante la inducción podemos eliminar las hipótesis falsas, nada nos asegura que igualmente *a la larga* se nos ocurra concebir la hipótesis correcta para cada situación problemática en cuestión[67].

C. La idea de 'realidad' según el idealismo objetivo de Peirce

En las *Series metafísicas*, para la revista *The Monist*, Peirce presenta las ideas elementales que deben formar un sistema filosófico para nuestra comprensión del universo. En otras palabras, Peirce trata de "hacer un estudio sistemático de las concepciones a partir de las cuales se va a construir la nueva teoría filosófica, con el propósito de examinar qué lugar va a ocupar cada concepción en tal teoría, y a qué usos se adapta" (*CP*, 6.9, 1891). Y estas concepciones son: (i) tijismo, que el azar opera de manera real en el universo; (ii) sinejismo, que la continuidad prevalece en el universo; y (iii) agapismo: que el amor, o la simpatía, tiene una influencia real en el mundo como agente de la evolución del universo. Estas concepciones se articulan en la cosmología evolucionista de Peirce, que en versión resumida aparece como sigue:

> Supondría que en un principio –infinitamente remoto– había un caos impersonalizado, sin conexión o regularidad. Las variaciones aquí y allá en pura arbitrariedad, habría iniciado el germen de una tendencia generalizada. Sus otras variaciones serían fugaces, pero conservaría una virtud creciente. Así, la tendencia al hábito se iniciaría, y a partir de esto, (…) todas las regularidades del universo serían envueltas. En cualquier momento, sin embargo, un elemento de pura casualidad sobrevive y permanece hasta que el mundo llega a ser un sistema simétrico, racional y absolutamente perfecto, en el cual la mente es por fin cristalizada en el futuro infinitamente distante (*CP* 6.33., 1891).

Según Peirce, en el principio sólo había un estado de ausencia de determinación alguna. Luego, el primer paso en la evolución del mundo es el paso a

[67] Sobre esto Meyers señala que "la comunidad [de indagación] puede nunca llegar a la verdad aún si continúa la investigación". Ver Meyers, "Pragmatism and Peirce's Externalist Epistemology", p. 644.

una potencialidad determinada. El agente de esta transición es la casualidad o la pura espontaneidad. Hasta aquí, todo lo que tenemos es posibilidad real, Primeridad; nada es actual aún, no hay Segundidad. De alguna manera la posibilidad o potencialidad del caos es auto-actualizada en un mundo de eventos, o hechos, entendidos como interacción entre cualidades actualizadas. Pero este mundo aún no incluye Terceridad, o ley. Este tercer gran paso en la evolución cósmica a un mundo de Terceridad es posible porque son los eventos mismos los que tienen, de manera inherente, la tendencia a adquirir hábitos. Dado el carácter generalizado de esta tendencia Peirce puede hacer una historia natural de las leyes de la naturaleza, al decir que son el resultado de la emergencia de todas las uniformidades. De esta manera, esta historia de las leyes naturales no pretende deducir una ley de otra más general.

Aunque no es evidente a primera vista, el relato anterior representa una particular síntesis de las distintas teorías de la evolución del siglo XIX, que Peirce conoce y discute ampliamente[68]. Al comparar estas ideas de ‘evolución’, Peirce reconoce que, si bien la teoría darwiniana es la más amplia y filosóficamente concebida, la teoría de las catástrofes de Clarence King, al explicar la evolución por fuerzas externas y por el rompimiento de hábitos, presenta “el factor principal en la evolución histórica tanto de las instituciones como de las ideas” (*CP*, 6.17, 1891). Por el contrario, considera que una concepción mecánica como la de Spencer no puede explicar la evolución, porque “una ley exacta obviamente nunca puede producir heterogeneidad sino homogeneidad, y heterogeneidad arbitraria es precisamente el rasgo del universo más característico y manifiesto” (*CP*, 6.14, 1891). En la teoría de Lamarck, Peirce encuentra que la “transmisión de caracteres adquiridos es de la naturaleza general de la adquisición de hábitos” (*CP*, 6.299, 1893); finalmente, Peirce identifica en el supuesto darwiniano de variación fortuita una referencia a un mundo de posibilidad absoluta, a un principio activo y espontáneo necesario para explicar el

[68] Peirce discutió las ideas de Darwin con Chauncey Wright a inicios de los 70’s, en el Club Metafísico de Cambridge (*CP*, 5.12, 1906); también estableció “las afinidades lógicas de las diferentes teorías de la evolución”, (*CP*, 6.296-305, 1893); propuso una analogía entre la evolución orgánica y la historia de las ideas científicas, (*CP*, 1.103-109, 1896) y escribió en un debate promovido por la revista *The Times* sobre la filosofía de Spencer (*W*, 6.398, 1890).

surgimiento de fenómenos como la diversidad, la especificación y el crecimiento. En síntesis, Peirce no sólo participó activamente en la discusión de las teorías de la evolución sino que también las incorpora en la formulación de su propia metafísica evolucionista.

Pero la idea misma de 'evolución' está también presente en la teoría de la indagación de Peirce construida a partir del tránsito entre la duda y la creencia, generado por el rompimiento de hábitos; ya sean éstos hábitos de conducta o de la mente. Según Peirce, somos 'animales lógicos' imperfectos porque tendemos a ser confiados y optimistas a pesar de que la experiencia se encargue de contraer nuestras esperanzas y aspiraciones; y porque los hábitos de la mente, que actúan como principios directrices en la formulación de inferencias, no siempre determinan conclusiones verdaderas. Sin embargo, cuando logramos la "sabia unión de la seguridad práctica con lo fructífero del razonar", alcanzamos el estado de creencia como indicativo de que "en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones" (*CP,* 5.371, 1877).

Una vez que estos hábitos se rompen –por ejemplo, cuando una creencia nos lleva a una acción no exitosa– aparece la duda, que produce tal irritación e insatisfacción que nos induce a la luchar, a indagar, por el establecimiento de nuevas creencias que sean tales que "verdaderamente puedan guiar nuestras acciones para satisfacer nuestros deseos" (*CP*, 5.275, 1877). Por tanto, el reestablecimiento del estado de creencia y de nuevos hábitos es el tipo de actividad orientada a metas que hace parte de nuestra naturaleza en tanto que 'animales lógicos' imperfectos[69].

Ahora bien, a partir del 'tijismo' que enfatiza el carácter evolucionista de ese relato cosmológico, y del 'sinejismo' que establece la continuidad entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la mente, Peirce puede decir que ambas leyes han estado sometidas a la acción del azar durante su evolución, y por tanto éstas han de estar aún

---

[69] Murphey ha señalado que, según esta correspondencia entre la teoría de la indagación de Peirce y los principios de la evolución, "el hombre es considerado como un organismo buscando satisfacciones, una de las cuales es la creencia. La indagación y el razonamiento por lo tanto existen sólo como medios para este fin". Ver Murphey, *The Development of Peirce*'*s Philosophy*, p. 326. Al respecto, Peirce dice: "mi opinión es solamente darwinismo analizado, generalizado y puesto dentro del ámbito de la ontología" (*W*, 5.552, 1883-84).

expuestas a tal posibilidad de variación. “Esto supone –dice Peirce– que no son absolutas ni obedecidas con precisión” (*CP*, 6.13, 1891), dando lugar, entre otras cosas, a una discrepancia entre los hechos observados y los previstos por la teoría.

Según Peirce, atribuimos esas diferencias a errores en la observación, aunque también podemos suponer que son debidas a la “imperfecta contundencia de la ley en sí, a un cierto desvío de los hechos de alguna fórmula definitiva” (*CP*, 6.13, 1891). En el primer caso, la ciencia moderna estaba acostumbrada a convivir con las desviaciones en la observación gracias al método de los cuadrados menores; por ejemplo, para determinar cuál es la posición más probable de una estrella. Pero esta maniobra da lugar a que invoquemos nuestro desconocimiento de las causas que producen tal discrepancia. En el segundo caso, este desvío en la observación esperada se explica porque la espontaneidad, o el azar absoluto, no permiten que las leyes de la naturaleza sean constantes de una manera definitiva. Esta segunda opción nos enfrenta al problema de decidir entonces cómo resolver si hemos escogido la teoría correcta. Es aquí donde la tesis del azar necesita de la tesis de la continuidad, para que la cosmovisión de Peirce sea coherente.

Peirce reconoce que algunas manifestaciones de la naturaleza han influido en nuestras concepciones mentales al ser implantadas en ellas. Pero esto no justifica lógicamente tales preferencias[70]. En el caso de una teoría atómica, se pregunta Peirce por qué no podemos suponer que los átomos se atraigan unos a otros inversamente proporcional a la séptima potencia de sus distancias, y como no tenemos ninguna preferencia previa en este caso, podríamos suponer cualquier otra proporción; por tanto:

> Suponer leyes universales de la naturaleza capaces de ser aprehendidas por la mente y aún sin tener razón de sus formas especiales, excepto que sean inexplicables e irracionales, es difícilmente una posición justificable (*CP*, 6.12, 1891).

[70] Por ejemplo, la trayectoria recta de un rayo de luz, o la trayectoria recta de un cuerpo abandonado a su propia inercia, nos han llevado psicológicamente a privilegiar cierta idea de simplicidad que nos hace preferir unas explicaciones a otras.

Respecto de las capacidades para proponer hipótesis Peirce ya había dicho, en las *Ilustraciones de la lógica de la ciencia*, que “pensar que podemos extraer de nuestras propias mentes una preconcepción verdadera de cómo actúa la Naturaleza es una idea vana” (*CP*, 2.638, 1878). Para justificar nuestras formulaciones y preferencias entre una teoría u otra Peirce acude a su ‘Ley de la mente’, según la cual los fenómenos mentales y las ideas tienden a propagarse de forma continua y afectan a otras ideas que estén en relación de afectabilidad. Al propagarse pierden intensidad, pero ganan en generalidad, y terminan por mezclarse con otras. Sin embargo,

> Ninguna acción mental parece ser necesaria o invariable por su carácter. En cualquier manera que la mente ha reaccionado bajo una sensación dada, lo más probable es que vuelva reaccionar así; si fuese esto, sin embargo, una necesidad absoluta, los hábitos se harían rígidos e inerradicables y, al no dejar lugar para la formación de nuevos hábitos, la vida intelectual llegaría a un rápido fin. De ahí que la incertidumbre de la ley mental no es un mero defecto suyo, sino que por el contrario, pertenece a su esencia. (…) Queda siempre una cierta cantidad de espontaneidad arbitraria en su acción, sin la cual estaría muerta (*CP*, 6.148, 1892).

En consecuencia, decir que la ley de propagación continua producirá una asociación mental, es hacer un enunciado abreviado del modo en que ha evolucionado el universo. Pero dado que la ley mental sigue las formas de la lógica, los modos básicos de acción mental se corresponden con las formas de inferencia; es decir, deducción, inducción e hipótesis. En la deducción, la mente actúa bajo el dominio de un hábito, que es el tipo de especialización de la ley de la mente por la que una idea tiene el poder de generar reacciones. A su vez, el hábito se ha establecido mediante la inducción. En cambio, la hipótesis permite suponer hechos de una clase diferente de los que hemos observado. Así, dice Peirce:

> Mediante la inducción, un cierto número de sensaciones seguidas de una reacción se unen bajo una idea general, seguida de la misma reacción; mientras que, mediante el proceso hipotético, un cierto número de reacciones evocadas por una ocasión, se unen en una idea general promovida por la misma ocasión. Mediante la deducción, el hábito cumple su función de promover ciertas reacciones en ciertas ocasiones (*CP*, 6.146, 1892).

Ahora bien, volviendo a las discrepancias observadas, es precisamente mediante la hipótesis que logramos justificar nuestras preferencias entre una teoría u otra. Como ya hemos visto, para Peirce nuestras capacidades hipotéticas se basan, “en la confianza de que entre la mente del que razona y la mente de la naturaleza existe una afinidad suficiente para que las tentativas de adivinar no sean totalmente vanas, con la condición de que todo intento se compruebe por comparación con la observación” (*CP*, 1.121, 1896). Por lo tanto, el éxito relativo en nuestra formulación de hipótesis acertadas es la única evidencia de tal afinidad entre la mente y el resto del universo. Es decir, sería infructuoso recurrir a la doctrina de las probabilidades para explicar cómo adivinamos por pura casualidad la causa de un fenómeno. Para Peirce, esta capacidad adivinatoria de conjeturar correctamente acerca del mundo es un instinto-racional biológicamente desarrollado como resultado del proceso evolutivo. Es en este contexto cosmológico evolutivo que es posible entender porqué el ‘idealismo objetivo’ de Peirce, según el cual “la materia es mente agotada” (CP, 6.25, 1891), es *la teoría* inteligible del universo según la cual los hábitos inveterados se convierten en leyes físicas.

4. Conclusión

Llegados a este punto, es posible concluir que el interés de Peirce en las teorías de la evolución se basa en la necesidad de completar la arquitectónica de su sistema filosófico, de tal forma que haya lugar para una metafísica científica, susceptible de comprobación empírica. En la temprana formulación de la máxima pragmática se anticipa el proyecto de una metafísica que permitía considerar a los ‘hábitos’ humanos como el equivalente y la prolongación de las leyes de la naturaleza, que encuentran en las *series metafísicas* un desarrollo completo. Para Peirce esta concepción de la metafísica científica es una alternativa a la metafísica escolástica (en particular, a idea de armonía como principio divino, de Edwards) ya que aquí es posible diferenciar proposiciones metafísicas genuinas de las que no lo son a partir de su referencia a una realidad en la cual se dan consecuencias observables.

Al respecto, como ha sugerido Apel, es plausible ver a la concepción peirceana de la metafísica como un estudio cosmológico macro-empírico en el que las hipótesis globales, vagas pero heurísticamente imprescindibles, pueden verificarse o falsearse a través de las construcciones teóricas de las ciencias particulares[71]. De esta forma las teorías científicas altamente especulativas, al igual que la metafísica evolucionista de Peirce, resultan susceptibles de contrastación empírica[72].

Con esto, se hace vigente entonces un tipo de indagación que articule la investigación científica con la reflexión metafísica, tal como lo esperaba Peirce. Queda ahora esperar los resultados de los observadores futuros para decir si la hipótesis cosmológica será verificada o refutada. Pero, pensar en los resultados futuros, para decidir finalmente si los supuestos metafísicos son los correctos o no, podría reivindicar nuevamente alguna referencia a un acuerdo último inalcanzable; y por tanto, contradecir todo lo que se ha pretendido argumentar en este trabajo.

Frente a esta eventual objeción hay lugar a dos réplicas que recapitulan lo dicho hasta aquí. En primer lugar, las referencias a cualquier resultado futuro de la investigación no tienen porqué remitir necesariamente a un resultado último, pues siempre hay lugar a que nueva evidencia nos haga cambiar las creencias que consideramos verdaderas. Así, cada acuerdo de la comunidad de investigadores es sólo un acuerdo contingente, como lo es la comunidad misma. Esto es algo que Peirce tenía presente pues, por un lado, la investigación persiste más allá de la vida de los investigadores particulares, y por otro, la auto-corrección permanente de los resultados alcanzados está en la naturaleza misma del método de la ciencia, en cuanto método de fijación de la creencia.

En segundo lugar, esos resultados alcanzados son evidencia de que las hipótesis, que guiaron la resolución de las preguntas de investigación, han sido acertadas. Y como cada hipótesis ha sido posible gracias al supuesto de una 'afinidad

---

[71] Comparar Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 207.

[72] Apel encuentra aquí una prioridad metodológica y normativa de carácter trascendental para toda investigación empírica, que al mismo tiempo "guíe a una metafísica de tipo hipotético-empírico que pueda explicar tanto la diferencia ontológica como la continuidad de la evolución natural y la historia humana". Ver Apel, "Transcendental Semeiotic and Hypothetical Metaphysics of Evolution", p. 367.

entre la mente y el universo'; por tanto, los resultados alcanzados también cuentan como evidencia a favor de este supuesto. Esta afinidad de naturaleza entre lo mental y lo no-mental conduce a una forma de monismo metafísico en Peirce, que se expresa en su idealismo objetivo.

Ahora bien, el propósito de este trabajo ha sido argumentar a favor de la creencia en una realidad exterior a la mente, cuyo contenido está permanente corregido, actualizado; y no probar su idealismo objetivo. Sin embargo, como vimos, para Peirce sólo es posible justificar esta creencia en la realidad de manera indirecta. En este sentido, los compromisos metafísicos realistas de Peirce están subordinados a la aceptación de su idealismo epistemológico, pues son los contenidos de los juicios expresados en los acuerdos contingentes lo que consideramos 'real'.

De esta manera, en Peirce, lo 'real' deja de ser una concepción absoluta y se convierte en una noción que está doblemente vinculada con el pensamiento: por un lado, depende del contenido del pensamiento 'en general'; y por otro, comparten la misma naturaleza metafísica pues 'la materia es mente agotada'. Esta ha sido mi interpretación sobre Peirce, un hombre de ciencia y filósofo aficionado que aventura un supuesto sobre la constitución del universo con la profunda honestidad intelectual para decir que 'sin embargo, puede no ser completamente verdadero'.

5. Bibliografía

Almeder, Robert. "Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 9, no. 1 (1973): 3 – 23.

Alston, William. *A Realistic Conception of Truth*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Anderson, Douglas. "A Political Dimension of Fixing Belief". En *The Rule of Reason*. Jacqueline Brunning (ed.) Toronto: Toronto University Press, 1997. 223 – 240.

Anderson, Douglas. "Realism and Idealism in Peirce's Cosmogony". *International Philosophical Quarterly* 32, no. 2 (Jun. 1992): 185 – 192.

Apel, Karl-Otto. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor, 1997.

Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.

Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidos, 1991.

Apel, Karl-Otto. "Transcendental Semeiotic and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy". En *Peirce and Contemporary Thought*. Kenneth Ketner (ed.) New York, NY: Fordham University Press, 1995. 366 – 397.

Armstrong, David. *Nominalism and Realism*. Universals and Scientific Realism. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Versión en español, *Los universales y el realismo científico*. Traducido por J. A. Robles. México: UNAM, 1988.

Boler, John. "Peirce and Medieval Thought", En *The Cambridge Companion to Peirce*. Cheryl Misak (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 58 – 86.

Buchler, Justus. *Peirce's Empiricism*. 2a. Edición. New York, NY: Octagon Books, 1966.

Chi-Chun Chiu. "The Notion of Truth in Peirce's Earliest System". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31, no. 2 (Spring 1995): 394 – 414.

Decker, Kevin. "Ground, Relation, Representation: Kantianism and the Early Peirce". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 37, no. 2, (Spring 2001): 179 – 206.

De Regt, Herman. "Peirce's Pragmatism, Scientific Realism, and the Problem of Underdetermination". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35, no. 2 (Spring 1999): 374 – 394.

De Tienne, André. “Peirce’s Early Method of Finding the Categories”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 25, no. 4, (Fall 1989): 385 – 406.

Dummett, Michael. “El realismo”. En *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. 220 – 242.

Feyerabend, Paul K. *Contra el método*. Barcelona: Ariel, 1974.

Fisch, Max. “Peirce’s Arisbe: The Greek Influence in His Later Philosophy”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 7, no. 4 (Fall 1971): 187 – 210.

Fisch, Max. Cope, Jackson. “Peirce at the Johns Hopkins University”. En *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Philip Wiener y Frederic Young (eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952. 277 – 311.

Fisch, Max. “Peirce’s Place in American Thought”. *Ars Semeiotica* 1, no. 1 (1977): 21 – 37.

Fisch, Max. “Peirce’s Progress from Nominalism to Realism”. *The Monist* 51, no. 2 (April 1967): 159 – 178.

Flower, Elizabeth. Murphey, Murray. *A History of Philosophy in America*. 2 Vols. New York, NY: G. P. Putnam’s Sons, 1977.

Fraassen, B. C. Van. *La imagen científica*. Barcelona: Paidos-UNAM, 1980.

Freeman, Eugene. “Objectivity as ‘Intersubjective Agreement’”. *The Monist* 57, no. 2 (April 1973):168 – 175.

Friedman, Lesley. “C. S. Peirce’s Final Realism: An Analysis of the Post-1895 Writings on Universals”. Disertación doctoral. State University of New York. Buffalo, NY. 1993.

Friedman, Lesley. “Pragmatism: the Unformulated Method of Bishop Berkeley”. *Journal of the History of Philosophy* 41, no. 1 (Jan. 2003): 81 – 96.

Fuller, Steve. *Social Epistemology*. Segunda edición. Bloomington, IN: Indiana University Press. 2002.

Galie, W. B. *Peirce and Pragmatism*. Harmondsworth: Penguin, 1952.

Goodman, Nelson. “A World of Individuals”. En *The Problem of Universals*. I. M. Bochenski (ed.) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1956. 15 – 31.

Goudge, Thomas A. “The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce”. *The Journal of Philosophy* 44, no. 14 (Jul. 1947): 365 – 375.

Habermas, Jürgen. "Peirce and Communication". En *Peirce and Contemporary Thought*. Kenneth Ketner (ed.) New York, NY: Fordham University Press, 1995. 243 – 266. Versión en español, "Charles S. Peirce sobre comunicación". En *Textos y contextos*. Manuel Jiménez Redondo, traductor. Barcelona: Ariel, 1996. 37 – 58.

Habermas, Jürgen. "Postscript". En *Habermas and Pragmatism*. Mitchell Aboulafia (ed.) London: Routledge, 2002. 223 – 233.

Haack, Susan. "'Extreme Scholastic Realism:' Its Relevance to Philosophy of Science Today". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 28, no. 1 (1992): 19 – 50.

Haack, Susan. "Realism". *Synthese* 73 (1987): 275 – 299.

Hartshorne, Charles. "Charles Sanders Peirce's Metaphysics of Evolution". *The New England Quarterly* 14, no. 1 (Mar. 1941): 49 – 63.

Hausman, Carl. *Charles Peirce's Evolutionary Philosophy*. New York, NY: Cambridge University Press, 1993.

Hookway, Christopher. *Peirce*. London: Routledge, 1985.

Hookway, Christopher. "Truth, Reality, and Convergence". En *The Cambridge Companion to Peirce*. Cheryl Misak (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 127 – 149.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Pedro Ribas, traductor. Madrid: Alfaguara, 1978.

Kernan, W. F. "The Peirce Manuscripts and Josiah Royce – A Memoir. Harvard 1915-1916". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 1, no. 2 (1965): 90 – 95.

Ketner, Kenneth. *His Glassy Essence. An Autobiography of Charles Sanders Peirce*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1998.

Kuklick, Bruce. *The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts: 1860 – 1930*. New Haven: Yale University Press, 1977.

Levine, Steven. "The Logical Method of Metaphysics: Peirce's Meta-Critique of Kant's Critical Philosophy". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 40, no. 3 (Summer 2004): 457 – 476.

Lieb, Irwin. "Charles Hartshorne's Recollections of Editing the Peirce Papers". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 6, nos. 3-4 (1970): 149 – 59.

Margolis, Joseph. "The Passing of Peirce's Realism". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 29, no. 3 (Summer 1993): 293 – 330.

Meehl, Paul. “Cliometric Metatheory: Peircean Consensus, Verisimilitude and Asymptotic Method”. *The British Journal for the Philosophy of Science* 55, no. 4 (Dec 2004): 615 – 643.

Menand, Louis. *El club de los metafísicos*: *Historia de las ideas en América*. Antonio Bonnano, traductor. Barcelona: Destino, 2002.

Meyers, Robert. “Peirce’s Doubts about Idealism”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 21, no. 2 (Spring 1985): 223 – 239.

Meyers, Robert. “Pragmatism and Peirce’s Externalist Epistemology”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35, no. 4 (Fall 1999): 638 – 653.

Michael, Fred. “Two Forms of Scholastic Realism in Peirce’s Philosophy”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 24, no. 3 (1988): 317 – 348.

Misak, Cheryl. *Truth and the End of Inquiry*. New York, NY: Oxford University Press, 1991.

Misak, Cheryl. *Truth, Politics, Morality*. London: Routledge, 2000.

Moore, Edward. “The Scholastic Realism of C. S. Peirce”. *Philosophy and Phenomenological Research* 12, no. 3 (1952): 406 – 417.

Moore, Edward. “Preface”. En *Writings of Charles S. Peirce*. Chronological Edition. Max H. Fisch (ed.) Vol. 1. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982. xi – xiii.

Mounce, Howard. *The Two Pragmatism*. London: Routledge, 1997.

Murphey, Murray. *The Development of Peirce*’*s Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

O’Connor, Daniel. “Peirce’s Debt to F. E. Abbot”. *Journal of the History of Ideas* 25, no. 4 (Oct. 1964): 543 – 564.

Peirce, Charles. *Collected Papers*. Charles Hartshorne, Paul Weiss (eds.) Vols. 1-6. Arthur W. Burks (ed.) Vols. 7-8. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-35; 1958.

Peirce, Charles. *The New Elements of Mathematics*, Vols. 1-4. Carolyn Eisele (ed.) The Hague: Mouton, 1976.

Peirce, Charles. *Writings of Charles S. Peirce*. Chronological Edition. Max H. Fisch (ed.) Vols. 1-3. The Peirce Edition Project (ed.) Vols. 4-6. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982-1986; 1989-2000.

Popper, Karl R. “Tres concepciones sobre el conocimiento humano”. En *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidos, 1983. 130 – 155.

Putnam, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Quine, Willard Van O. *Word and Object*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1960.

Raposa, Michael. “Jonathan Edwards’ Twelfth Signs”. *International Philosophical Quarterly* 33, no. 2 (Jun. 1993): 153 – 162.

Roberts, Don. “On Peirce’s Realism”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 6, no. 2 (1970): 67 – 83.

Rorty, Richard. “Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright”. *The Philosophical Quarterly* 45, no. 180 (Jul. 1995): 281 – 300. Versión en español, “¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson *versus* Crispin Wright”. En *Verdad y progreso*. Ángel Manuel Faerna, traductor. Barcelona: Paidos, 2000. 31 – 61.

Rorty, Richard. “Pragmatism, Davidson and Truth”. En *Truth and Interpretation*: *Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Ernest LePore (ed.) Oxford: Blackwell, 1986. 333 – 355. Versión en español, “Pragmatismo, Davidson y la verdad”. En *Objetividad, relativismo y verdad*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidos, 1996. 173 – 205.

Rosenthal, Sandra B. “Pragmatic Experimentalism and the Derivation of the Categories”. En *The Rule of Reason*, Jacqueline Brunning (ed.) Toronto: University of Toronto Press, 1997. 120 – 138.

Savan, David. “On the Origins of Peirce’s Phenomenology”. En *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Philip Wiener y Frederic Young (eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952. 185 – 194.

Savan, David. “Peirce and Idealism”. En *Peirce and Contemporary Thought*. Ketner, Kenneth (ed.) New York, NY: Fordham University Press, 1995. 315 – 328.

Smith, John. *The Spirit of American Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1983.

Talisse, Robert. “Towards a Peircean Politics of Inquiry”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 60, no. 1 (Winter 2004): 21 – 38.

Tiercelin, Claudine. “Peirce’s Objective Idealism: A Defense”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34, no. 1 (Winter 1998): 1 – 28.

Ward, Roger. “Experience as Religious Discovery in Edwards and Peirce”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 36, no. 2 (Spring 2000): 1 – 28.

Williamson, Timothy. “Realism and Anti-realism”. En *The Oxford Companion to Philosophy*. Ted Honderich (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1995. 746 – 748.